

Cuerpo y religión en el México barroco

Antonio Rubial García
Doris Bieñko de Peralta
Coordinadores

Investigación / Proa

Cuerpo y religión
en el México barroco



Antonio Rubial García
Doris Bieňko de Peralta
Coordinadores

México, 2011

Cuerpo Académico: Construcción de Identidades
y Visiones del Mundo en Sociedades Complejas
Subsecretaría de Educación Superior (SES)
Programa de Mejoramiento al Profesorado (PROMEP)





promeP
Programa de Mejoramiento del Profesorado

Escuela Nacional de Antropología e Historia



Instituto Nacional de Antropología e Historia



Consejo Nacional para la Cultura y las Artes



Instituto Nacional de Antropología e Historia
Alfonso de Maria y Campos Castelló
Dirección General
Miguel Ángel Echegaray Zúñiga
Secretaría Técnica

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Alejandro Villalobos Pérez
Dirección
Ma. Cristina Rybertt Thennet
Secretaría Académica
Berna Leticia Valle Canales
Subdirección de Investigación
Margarita Warnholtz Locht
Subdirección de Extensión Académica
Gabriel Soto Cortés
Departamento de Publicaciones
Azul Rocío Ramírez Vargas
Corrección de estilo
Oscar Arturo Cruz Félix
Diseño y formación

Oscar Arturo Cruz Félix
Francisco Carlos Rodríguez Hernández
Gilberto Mancilla Martínez
Diseño de colección

Cuerpo y religión en el México barroco
Antonio Rubial García
Doris Bieñko de Peralta
Coordinadores

Primera edición: 2011
isbn: 978-607-484-212-8

Cuerpo Académico:
Construcción de Identidades y Visiones del Mundo en Sociedades Complejas enah-ca-12
Subsecretaría de Educación Superior (ses)
Programa de Mejoramiento al Profesorado promep-sep
Proyecto realizado con financiamiento de la Secretaría de Educación Pública,
Subsecretaría de Educación Superior, Dirección General de Educación Superior
Universitaria, Programa de Mejoramiento del Profesorado, 2009.

Córdoba 45, colonia Roma, 06700, México D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Periférico Sur y Zapote s/n col. Isidro Fabela, Tlalpan, D.F., C.P. 14030

Impreso y hecho en México

Índice

Introducción

Además de su realidad biológica, el cuerpo es una construcción histórica. A lo largo de su existencia la humanidad ha interpretado y ha aprehendido esta realidad a través de la magia, la religión, el arte, la ciencia, la política y la economía. La cultura ha condicionado no solamente la percepción del cuerpo, sino incluso ha incidido en los cambios de su estructura biológica. Esto se puede observar desde las teorías acerca de que el cambio cerebral fue propiciado por la habilidad de los hombres para fabricar instrumentos, hasta la más reciente posibilidad de manipulación genética, la cual proyecta un futuro en el que la ciencia tendrá la opción de transformar y perfeccionar nuestros cuerpos haciéndolos más resistentes a las enfermedades y prolongándonos la vida.

Por otro lado, la cultura también ha condicionado la manera como las diferentes sociedades determinan los papeles que deben cumplir los individuos según el cuerpo que poseen. Una de las más tajantes diferencias

es quizá la de género. Ser hombre o mujer implica, en las distintas culturas, formas contrastantes de comportarse, de vestir, de sentir, de actuar. En muchas culturas al varón se le han dado atributos de fuerza e inteligencia, se le ha asociado con lo cálido y lo seco y la masculinidad ha sido considerada el atributo de los dioses celestes; al mismo tiempo, se veía lo femenino relacionado con debilidad y emotividad, vinculado con lo húmedo y lo frío y con las divinidades terrestres. Otro esquema culturalmente modificado sería el relacionado con los grupos generacionales. El niño, el adulto o el anciano eran representados a partir de valores que exigían una actitud acorde con las diversas edades y su presencia marcaba simbólicamente algo tan distante como los siete planetas en cuya existencia se veía la niñez en la Luna, la temprana juventud en Mercurio, la plenitud en Venus y Marte, la adultez en Júpiter y la ancianidad en Saturno. Algo semejante sucede con las dos pulsiones básicas de la humanidad: la sexualidad y la muerte. La percepción que cada cultura tiene ante la actividad reproductiva, la enfermedad y la destrucción del cuerpo varía en el tiempo y en el espacio y está marcada por diferencias sociales y estamentales.

Cultural y social es, asimismo, la manera como hemos transformado nuestros cuerpos por medio del vestido, el adorno, la mutilación o el tatuaje, el uso de construcciones para protegerlo o para venerarlo, la creación de coreografías para ritualizarlo, la forma de movernos, gesticular, reír o llorar o los medios que poseemos para comunicarnos con nuestros semejantes. Todo aquello que se hacía con los cuerpos y la diferenciación en el tratamiento entre unos y otros estaba determinado por las diferencias jerarquizadas. Para hacer visibles dichas jerarquías, reyes y sacerdotes se rodearon de suntuosos aparatos de representación; rituales cortesanos, coronas, tiaras, mitras, cetros, tronos, vestimentas, palacios, templos y tumbas rodearon sus cuerpos de misterio para generar obediencia y temor. Desde la época clásica, por otro lado, los gestos refinados, las maneras de expresarse correctamente, el refinamiento y la "elegancia" en los atuendos fueron los signos externos con los cuales los nobles pretendían diferenciarse de los plebeyos.

Finalmente, también es cultural la percepción que tenemos de nuestro entorno a partir del uso de nuestros sentidos. Vemos, oímos, olemos, gustamos y tocamos como se nos ha enseñado. Aunque existe una base biológica de la percepción, el modo de experimentar estas sensaciones es cultural y está re-

lacionado tanto con las cargas morales impuestas por la religión, como por la educación de la sensibilidad propia de cada época. Los mesoamericanos no tenían la distinción que nosotros hacemos entre el verde y el azul; en muchas civilizaciones existían tabúes en torno al contacto físico con los miembros de la élite gobernante; hay culturas selváticas que perciben sonidos que nuestro oído no entrenado no alcanza a escuchar; las sociedades preindustriales eran menos susceptibles que nosotros a los "malos olores"; en Nueva España el sabor dulce invadía todo tipo de platillos y el picante se mezclaba hasta con la bebida de chocolate.

Este libro ofrece al lector una mirada a la historia del cuerpo y su relación con la religión en el México barroco. En él se presentan artículos que abordan el tema desde diferentes puntos de vista: la historiografía, la historia cultural, la historia del arte y el análisis literario.

Marco Antonio Viniegra realiza un recorrido por la historiografía del cuerpo, tanto en Europa como en México, y presenta un sucinto análisis de los contextos y coyunturas nacionales e internacionales en los cuales surge el interés por el cuerpo como objeto de reflexión entre los historiadores. Las guerras mundiales marcaron en Europa nuevas problemáticas historiográficas, siendo dos los movimientos que impulsaron los estudios sobre el cuerpo: la Escuela de los Anales francesa, interesada en el acercamiento a temas novedosos, y la antropología cultural. Desde esta última disciplina han partido los estudios sobre el cuerpo en México. Después de estas consideraciones teóricas preliminares, los siguientes ensayos se articulan en torno al tema del cuerpo y religión en Nueva España.

El papel de los siete sacramentos en la teología postridentina y las prácticas promovidas en torno al cuerpo humano son el objeto de estudio de María Concepción Lugo Olín. Bautismo, confirmación, confesión o penitencia, eucaristía, orden sacerdotal, matrimonio y extremaunción eran ritos de paso que acompañaban a los fieles católicos en diversas etapas de su vida con el fin de santificar el cuerpo para proteger el alma de las amenazas del mal y las tentaciones. La autora centra su atención especialmente en las prácticas, los gestos y los símbolos que acompañan el tratamiento del cuerpo del moribundo y en el énfasis que el ceremonial barroco ponía en la muerte como "un acto público, ejemplar y vivido colectivamente". Esta actitud ante la muerte contrasta sensiblemente con los ideales ilustrados, que comenzaron a circular en

Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII y que consideraban al ritual barroco como "superfluo, inútil, impráctico, costoso, hipócrita e incluso antihigiénico y supersticioso". Así, las ideas higienistas y el modelo del ciudadano fiel al Estado absoluto terminaron no sólo por introducir elementos laicos en el sacramento de la extremaunción, sino también en socavar el ideal de la "buena muerte": tránsito individual, esperado en la intimidad de la alcoba y con sacramentos a favor de una muerte heroica, anónima, colectiva y repentina.

Los dos siguientes artículos centran su atención en el significado de cuerpos-objetos: cuerpos fragmentados y desmembrados *post mortem* que pueden ser convertidos en objetos de culto o que suscitan una mirada atenta del médico, no con fines de curiosidad científica, sino buscando las respuestas para preguntas de mayor envergadura. Así, el artículo de Miruna Achim presenta una sugerente interpretación sobre las opiniones que se suscitaron en torno a la muerte del arzobispo-virrey fray García Guerra en 1612. El punto de partida es el reporte de la autopsia del cuerpo del prelado realizado por el médico Mateo Alemán y publicado en México al año siguiente del fallecimiento del dignatario junto con otras noticias de su gobierno. La autora contrasta esta fuente con otros testimonios contemporáneos que reflejan inquietudes del momento presentes en el panorama social de la capital novohispana: la percepción de la amenaza de una inminente sublevación de los esclavos negros quienes, según los españoles, pretenderían invertir el orden político y social reinante e instaurar una "monarquía" propia. La muerte del arzobispo-virrey en estas circunstancias es interpretada por sus coetáneos como una de varias advertencias, junto con fenómenos naturales como un eclipse de sol y temblores, y la sombría amenaza de la sublevación de esclavos, todo lo cual hacía referencia a la moral cuestionable del dignatario. Su cuerpo muerto quedó reducido a un cúmulo lleno de podredumbre y su autopsia reveló el interior "monstruoso e híbrido" que manifestó síntomas de diversas enfermedades, lo que fue interpretado como reflejo de la corrupción del cuerpo social. En cambio, su médico Mateo Alemán, resignificó estas opiniones y revistió al cuerpo abierto del gobernante con un nuevo sentido, opuesto a las especulaciones y murmuraciones de los capitalinos: García Guerra es una víctima, cuya muerte expía los pecados de los demás.

La fragmentación, mutilación y desmembración *post mortem* de los cuerpos también está presente en el artículo de Gabriela Sánchez Reyes, que trata

sobre el culto de las reliquias, es decir, fragmentos de cuerpos y otros objetos que estuvieron en contacto con quienes fueron considerados santos por la Iglesia. Este culto ha estado presente en el cristianismo desde los tiempos antiguos, y continuó vigente en la época de la Contrarreforma como una de las respuestas católicas a las críticas protestantes. La autora centra su atención en las reliquias que se han conservado en el Convento de San José de Puebla de las religiosas carmelitas descalzas. Como es de suponer, las más importantes son las de la fundadora de esta orden religiosa, santa Teresa de Jesús (porción de su corazón, una muela y un pedazo de carne de la carmelita española). Además de estas reliquias conservadas hasta hoy, los cronistas de los siglos XVII y XVIII dan noticia de varias otras que poseía el templo del convento: un *Lignum Crucis*, es decir, el fragmento de la Santa Cruz (muy popular en la Nueva España), así como los restos de mártires como san Cornelio, san Antonio, santa Úrsula y santa Reparata. Cabe señalar que la colección de reliquias del convento de las carmelitas es una de las muchas presentes en México virreinal y no es tan ostentosa como en el caso de las catedrales. Pero justamente su carácter no excepcional da pautas para afirmar que la presencia de estos objetos en el contexto novohispano y la elaboración de piezas especiales (relicarios) para su resguardo, son muestra de la continuidad no sólo de las tradiciones artísticas, sino también de las creencias y prácticas religiosas entre el viejo y el nuevo mundo.

Otro ejemplo de estas continuidades es la circulación de imágenes y textos entre España y Nueva España. Este es el caso estudiado por Nuria Salazar Simarro, quien centra su atención en la representación del cuerpo en un grabado español que acompaña un manual para monjas: *La Religiosa Mortificada* cuyo autor fue fray Manuel de Espinosa. Si bien se trata de un impreso tardío (finales del siglo XVIII), tal como lo demuestra la autora, éste es el resultado de una larga tradición occidental de representar y escribir sobre las exigencias e ideales de la vida monástica (constante autovigilancia, mortificación de los sentidos y control de las pasiones, exigencia del silencio, etc.). La presencia de varios ejemplares de esta obra en los monasterios novohispanos de concepcionistas y de dominicas, así como representaciones de factura mexicana similares al grabado español analizado, permiten formular preguntas sobre la influencia de la percepción, la lectura y la recepción en la construcción de identidades individuales en contexto monacal, en el cual las religiosas criollas

(seguramente igual que las españolas) se identificaban con el cuerpo de Cristo, considerado como su esposo, y se esforzaban por imitarlo.

El uso y la representación de los cinco sentidos corporales en la experiencia mística femenina novohispana es el tema desarrollado por Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta. El significado de la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto es analizado y contextualizado a partir de cuatro impresos de la segunda mitad del siglo XVII, pues igual que el cuerpo, los sentidos corporales son resultado de una construcción cultural. Desde estos discursos se desprende un entramado de referencias que permite comprender tanto las implicaciones negativas como positivas de cada uno de los sentidos. En esta visión se incluyen las prácticas de mortificación con el fin de sujetarlos, las representaciones imaginarias de sensuales seducciones demoniacas y los sentidos exaltados en la experiencia mística. El origen de la ambigüedad de la percepción de los cinco sentidos corporales, igual que la ambivalencia con que se percibía el cuerpo en el cristianismo, estaba en la concepción de que éste podía ser instrumento de salvación o de condenación del alma. Del libre albedrío del hombre dependía hacer de ellos sus aliados o enemigos.

La relación entre el cuerpo y el alma en la poesía de la monja jerónima sor Juana Inés de la Cruz es analizada por Dolores Bravo Arriaga. La autora reflexiona sobre la barroca "poesía corporal", romance que traza retratos retóricos inspirados en las partes corporales de la dama y evoca la retórica del sentimiento. La poesía y la medicina, "dos formas de saber aparentemente incompatibles y distantes", están presentes en la obra de *la Décima Musa*, especialmente en su poema *Primero Sueño*, en el cual el dios Apolo simboliza las artes y las ciencias.

Los dos artículos restantes tratan sobre los discursos, las representaciones y las prácticas en torno al cuerpo en los contextos de la transgresión, en los cuales emergen identidades, individuales y colectivas, construidas en oposición a normas y valores promovidos por la Iglesia novohispana. En este sentido, Doris Bieñko presenta varios casos de la posesión demoniaca de los siglos XVII y XVIII y los compara con el discurso teológico construido en torno a este fenómeno. La creencia en la posibilidad de la posesión demoniaca en Nueva España venía de una larga tradición occidental, en la cual se creía que uno o varios demonios podían alojarse en el cuerpo humano y hacer metamorfosis en él. Del poseído se esperaba una conducta altamente transgresora y contraria a las normas es-

tablecidas; la persona posesa era vista como un ser liminal y antisocial, constituyéndose así en un antimodelo del comportamiento. En esta puesta en escena que era la posesión, el cuerpo se utilizaba como instrumento para manifestar y comunicar el estado patológico del alma, pues éste se relacionaba con una serie de síntomas, indicios y señales culturalmente codificados.

Finalmente, Silvia Hamui Sutton reflexiona, a partir de la documentación inquisitorial, sobre el significado de la marca corporal de la circuncisión para una minoría religiosa perseguida en el contexto novohispano. En el judaísmo, la circuncisión representa el pacto del pueblo elegido con Yahvé, es decir, el compromiso de seguir su Ley y asumir el monoteísmo como fundamento principal. Sin embargo, el sentido que adquirió esta práctica entre los judaizantes conversos novohispanos era el de marcar una pauta de identidad, como motivación de esperanza, de reconocimiento y de pertenencia. La marca corporal, que quedaba impresa de por vida, representaba, por un lado, el riesgo de ser descubiertos (como sucede en los casos analizados) y, por el otro, una responsabilidad y compromiso hacia el interior del grupo. Así, la circuncisión se convirtió en un indicador de fe y de solidaridad y las distintas formas de realizarla correspondieron al hecho de que en los rituales tradicionales se desdibujaban ante la falta de conocimiento y la censura.

La diversidad de enfoques justifica la variedad de fuentes analizadas a lo largo de este libro, desde los grabados españoles y novohispanos, pinturas al óleo, textos impresos, crónicas, manuscritos diversos, objetos artísticos y poemas hasta los documentos de carácter normativo y los procesos inquisitoriales. Esta diversidad de acercamientos permite aprehender el tema desde varios ángulos, aunque la pretensión no es agotarlo, sino más bien despertar inquietud para continuar y profundizar en el acercamiento y el diálogo interdisciplinario.

Antonio Rubial y Doris Bieñko

(Re)escribiendo el cuerpo: historiografía de una experiencia

Marco Antonio Viniegra Fernández
UNIVERSIDAD DE HARVARD

El cuerpo es una realidad que se nos hace siempre presente. Delator, inaplazable —hambriento, cansado, enfermo, tenso, ruborizado, excitado—, nos mantiene constantemente en el límite entre la experiencia del mundo y nuestra experiencia interior. Más aún, el cuerpo es ambiguo por naturaleza, por un lado nos define como individuos al expresar nuestras necesidades particulares y guardar nuestras experiencias más intimas, nuestros anhelos, nuestras locuras secretas, mientras que por otro lado, el cuerpo también nos define como parte de una cultura(s) y sirve como vínculo entre nuestra realidad interior y las diversas ideologías de nuestras sociedades.

Un ejemplo de esto sería la forma en que hoy muchos de nosotros consideramos al cuerpo como *realidad inmutable* (el cuerpo no cambia, está fuera de la historia) que de alguna forma nos vincula con la naturaleza, ya sea como animales, o bien como explotadores de los recursos naturales, y nos define como miembros de un grupo

o *especie* —un concepto que se refiere a una forma específica de ver y entender el mundo y el lugar que ocupamos en él en tanto seres *biológicos*—. Para ser más claro, lo que llamamos la realidad biológica del mundo y de nuestro cuerpo es una manera que tenemos de ver, concebir y procesar nuestra realidad. Esta forma de ver el mundo depende de nuestra cultura(s) y su historia, y cambia radicalmente con el tiempo; los antiguos griegos del siglo V a.C. no tenían una palabra para vísceras, porque no entendían el cuerpo como un conjunto de órganos internos, y por lo tanto, su concepción "biológica" del cuerpo, mucho más cercana a las plantas y sus funcionamientos, era radicalmente distinta de la nuestra [Hipócrates, 2003; Vernant, 1991]. La noción de órganos apareció formalmente hacia el siglo II d.C., cuando una visión funcionalista del organismo se impuso y el cuerpo se transformó en instrumento del alma [Galeno, 1999; también Bos, 2003]. A la vez, los hombres y las mujeres de la Baja Edad Media y del Renacimiento (incluyendo a los conquistadores españoles que colonizaron América) no tenían un concepto equivalente a nuestra idea de mente o intelecto. Su forma de entender el funcionamiento del cuerpo se basaba en un modelo inspirado en experiencias y conceptos altamente religiosos, según los cuales el razonamiento humano se colocaba en el alma, para muchos localizada en el corazón [Correa Etchegaray, 1997; Bos, *op. cit*.]. Es así que la realidad "biológica" de sus cuerpos era muy distinta de la nuestra, mucho más cercana a una visión "angélica" del origen del hombre. En este sentido, la forma en que nosotros entendemos el cuerpo depende de modelos culturales y cambia conforme nuestras sociedades cambian.

Es de esta manera que el cuerpo se nos presenta como el punto en que se enfrentan y relacionan el grupo y el individuo, y donde una serie de *negociaciones* entre experiencias personales y modelos culturales se llevan a cabo.

Semejante a la colisión entre dos mundos opuestos, esta convergencia en el cuerpo es el terreno donde nuestros deseos y nuestras necesidades se adaptan y conforman (o no) con las de nuestra cultura. La música que nos mueve, la comida que nos provoca, los cuerpos y las formas que nos excitan, las angustias que nos abruman. Experiencias muy íntimas, éstas son a la vez experiencias altamente culturales e ideológicas.

Veamos el ejemplo de la comida que consumimos y que nos constituye como cuerpo (somos lo que comemos, dice la *vox populi*). La comida que nos seduce y se nos antoja es el resultado de relaciones económicas específicas:

entre el campesino, muchas veces empobrecido, que siembra maíz y trigo, y el intermediario, muchas veces opulento, que lo compra y transporta; entre el productor de harina y el empresario, dueño del poder de la especulación, que transforma la harina en tortillas y pan, y las vende a aquellos que pueden comprarlos; porque la comida es también un asunto de relaciones sociales (no es lo mismo comer parado en un puesto en la calle que participar del ceremonial de una cena en el mundo del *jet set*), de tendencias culturales (los sabores que hoy nos atraen no son los mismos que eran atractivos a personas hace cien años), y de realidades políticas (cocinar en una estufa o en un horno de microondas es muy distinto a cocinar en un anafre). A la vez, esta comida altamente cultural es también altamente física, *corporal*. Un estómago vacío duele, se expresa; nuestros antojos nos hacen dejar la cama en la madrugada y nos hacen soñar con vívidos olores y colores, incluso nuestras angustias nos demandan cafeína y azúcar —ambos ingredientes ausentes de la dieta y los gustos occidentales por milenios y, sin embargo, característicos del mundo moderno, con su necesidad de controlar el sueño y su tendencia a producir cuerpos obesos en masa.

Podemos decir, pues, que el cuerpo es algo que se escribe y reescribe día a día en nuestra experiencia cotidiana y nuestras relaciones sociales, políticas y económicas, también podemos decir, contra la idea de que nuestro cuerpo es una realidad biológica inmutable, que el cuerpo tiene una historia, y la forma en que lo experimentamos como individuos y cultura(s) cambia constantemente. ¿Cómo es que hemos *(re)escrito* el cuerpo en México en los últimos años? ¿Qué hemos dicho acerca de su historia? Más aún, ¿cuál es la historia de esta forma de (re)escribir el cuerpo, de esta historia del cuerpo en México en los últimos años? Ésta es la historia de esta historia.

El contexto

El cuerpo siempre ha sido parte de la historia, a tal grado que es posible argumentar que toda historia acerca de los seres humanos y de los animales es *necesariamente* una historia del cuerpo: toda experiencia es, como se argumentó al principio, social y corporal, e incluso conceptos filosóficos, legales, religiosos, etc., están diseñados para delimitar relaciones entre personas, entre cuerpos. Los soldados en las batallas, el comerciante que atraviesa continentes, el panadero en su comunidad, la mujer confinada en su casa, el mandatario

en el palacio, el intelectual en la biblioteca, todos ellos son, antes que nada, cuerpos que encarnan acciones, experiencias y expectativas. Sin embargo, la idea de hacer una historia del cuerpo, en tanto área específica de estudio (en oposición a la idea de hacer una historia que se vive y expresa a través del cuerpo o una historia de aquellos que poseen un cuerpo), con su propia metodología y sus propias preguntas, es algo que surgió a principios del siglo XX en Europa occidental.

En gran medida, esta nueva forma de mirar al presente y al pasado se debió a la introducción del relativismo durante un periodo en que hubo grandes rupturas y cambios sociales, intelectuales y políticos que alteraron la forma de concebir y escribir la historia.[1] La introducción de nuevas formas y experiencias estéticas a principios del siglo XX transformó gustos, costumbres e ideas; la gran crisis de la ciencia derrumbó el edificio de la física clásica que arrastraría consigo la idea misma de ciencia; la Primera Guerra Mundial diezmó a dos generaciones enteras, mientras que la Segunda acentuó las diferencias políticas y sociales del mundo, y el surgimiento de los Estados comunistas dividió Europa por la mitad.

La ciencia

Durante el siglo XIX, la ciencia —particularmente la más ortodoxa— emprendió la búsqueda de la fórmula capaz de expresar al universo a partir de las leyes de la gravitación de Newton. La idea de encontrar este presunto *algoritmo*,[2] capaz de relacionar a los cuerpos del sistema solar en una fórmula base lo más sencilla posible, le dio a la ciencia un auge equiparable al del vellocino de oro de la mitología clásica.

Hasta este momento el universo era visto como un gran mecanismo de relojería, capaz de ser explicado y regulado. Aquí encajaba la ciencia que, poco a poco (y al menos desde la aparición de las teorías mecanicistas de Newton), iría dominando sus secretos hasta controlarlo, hallar el algoritmo base significaba, nada más y nada menos, que encontrar la llave para resol-

1. En medio de las expectaciones creadas por el aparente estado de prosperidad y abundancia material han sido identificadas como esenciales para el progreso de la modernidad en Occidente y la creación de una conciencia occidental en el siglo XIX y principios del XX [v. Sasso, 1984:109 y ss.].

2. Un algoritmo es, digamos, una herramienta de trabajo; es todo procedimiento de cálculo que permite una operabilidad.

ver todos los problemas conocidos, y de paso comprobar la deseada estabilidad del universo. Es así que en 1890 el rey de Suecia convocó a un concurso para hallar dicha fórmula. La pregunta base de este encuentro era: ¿es el universo estable? Pero un giro interesante transformaría este concurso en uno de los acontecimientos más trascendentales de finales del siglo XIX y principios del XX: Henri Poincaré lo ganó, demostrando que con las ecuaciones de Newton era imposible dar respuesta a dicho problema. Más aún, logró establecer la irresolubilidad del enigma a través de procedimientos matemáticos: el sólido edificio de la ciencia, representado en la física clásica, se derrumbó como castillo de arena.

Por si todo esto fuese poco, en 1900 Hilber le dio la puntilla a la ciencia planteando otro problema, la *Entxcheindurgsproblemt*, cuya versión definitiva se publicó hacia 1928: ¿existe un algoritmo capaz de resolver, a su vez, familias de algoritmos? Con esta pregunta sobre la mesa, la crisis de la física clásica amenazaba con extenderse a las demás disciplinas científicas. Finalmente, su destino sería compartido: la respuesta nuevamente era negativa.

Así, la idea misma de acumulación se borraría del panorama de la ciencia, la cual tenía ante sí la necesidad de salir de las matemáticas newtonianas. Por primera vez, al menos en tres siglos, el futuro del conocimiento científico era desconocido. Este movimiento es expresado por Thomas Kuhn, quien al hablar de la historia de la ciencia y el concepto de "verdad", describe "quiebres" en el pensamiento científico:

> La historia de la ciencia ha sido impulsada por una serie de revoluciones conceptuales que producen quiebres demostrables, verdaderas fallas geológicas en el modo como los científicos piensan el mundo. Nuestra concepción moderna de la verdad sería, en parte, un producto histórico de estas cambiantes teorías científicas, teorías susceptibles de cambiar otra vez en el futuro [Kuhn, 1962:V-VI].

Ni siquiera la historia cientificista podría salvarse de este impresionante derrumbe:

> Bajo el repetido choque de las ideas nuevas, de las profundas sacudidas que quebrantaban, dislocaban los seculares fundamentos de la física, todo un mundo se venía abajo: ese mundo moderno de que estábamos tan orgullosos y que ofrecía

a nuestras actividades el confortable asilo de la certeza adquirida; ese mundo dominado por la matematización rigurosa de una física considerada como una geometría del mundo que vaciaba la materia de toda cualidad para darle una extensión absolutamente nueva… y más especialmente, esta ciencia de los hechos del hombre que se iba constituyendo por aplicación al terreno humano de los métodos experimentados hasta entonces en el terreno de una materia ligada al determinismo más riguroso [Febvre, 1970:28].

La conciencia

Es en este contexto de temblor y de tormenta donde se va cimentando el nuevo interés que pondrá el siglo XX en los fenómenos sociales. Poco a poco, los conceptos marxistas se abrían paso en las consideraciones de los historiadores hacia los movimientos colectivos, dejando atrás los incidentes superficiales e individuales y revelando un ritmo distinto en la historia, más amplio [Duby, 1999:46]. Muchas voces, surgidas en países como Alemania, Estados Unidos, Francia e Inglaterra, se iban uniendo para hablar contra la historia positivista, que fijaba toda su atención en los acontecimientos políticos y en el individuo.

Uno de estos voceros que desafiaba a los historiadores ortodoxos era Karl Lamprecht, quien exhortaba a la academia a dar respuesta a las nuevas necesidades sociales. Él sería de los primeros en hablar de una historia *total*, es decir, que abarcara la mayoría de las acciones humanas. Esta idea encontraría enorme eco entre las nuevas generaciones.

Pero quizá el embate más fuerte contra la Academia vendría de Émile Durkheim. Este filósofo, que ocupó la primera cátedra de sociología en Francia (1913), concentraba sus esfuerzos en el estudio de la sociedad e introdujo, de manera formal y claramente estructurada, la idea de *conciencia colectiva*. Veía a los historiadores como profesionales de una disciplina que se abocaba en el estudio de hechos superficiales, es decir, acontecimientos particulares e individuales, por lo que llegaría a afirmar que había que quitarles atribuciones y designarles funciones meramente instrumentales, como reunir información y elaborar cronologías [Burke, 2006].

Es así que una dialéctica más sutil se abría como una gran puerta de entrada a nuevas formas de pensar las relaciones individuo-sociedad. Eventualmente, las ideas más novedosas al respecto vinieron de los sociólogos y psicólogos

representados por la Escuela de Chicago, así como de Georges Mead, entre otros.[3] Primero, la historicidad del individuo en tanto autoconciencia es decir, que nuestra conciencia individual es el resultado de la evolución cultural, lo que se traduce en la anterioridad histórica de la sociedad sobre la persona individual; segundo, la formulación de una hipótesis naturalista acerca del desarrollo del individuo autoconsciente con base en las relaciones sociales; tercero, la importancia primordial que tiene en la construcción del Yo o *Self* (el ser, la conciencia) la "adopción de papeles" y su asignación por parte de la sociedad, lo que también implica una internalización de lo sociocultural.

Un ejemplo clásico en la obra de George H. Mead puede servir aquí para entender la trascendencia de sus propuestas y aclarar lo arriba mencionado: en la construcción de su individualidad, el niño reproduce en sí mismo una estructura social concreta, históricamente determinada, no internaliza una sociedad en abstracto. Esta introspección se hace mediante la asignación social de "papeles" y se corresponde con el surgimiento de la autoconciencia. Esto quiere decir que no se llega a ser simplemente una persona, no se percibe uno como un "sí mismo" en general. El despertar gradual de la conciencia de sí es paralelo al despertar de todas aquellas especificaciones concretas que caracterizan al niño como miembro del grupo que constituye la familia, la comunidad, la sociedad. Él se vive como un "yo", pero "yo" es un niño o una niña que ocupa ese lugar específico en la familia, que aprende palabras de un idioma particular, y que adquiere esas actitudes y esos hábitos específicos entre muchos otros.

A través de estas ideas se introducía el asunto de la historicidad de la conciencia, antes interpretada como constante e inalterable.

> Si la antropología había ido mostrando la esencia histórica de las formas de vida, de los sentimientos y las costumbres; si la sociología del conocimiento había terminado por afirmar la génesis sociocultural de las categorías mismas del pensamiento, no había sido todavía explícitamente analizado el carácter histórico del sentimiento de sí, como una entidad separada del mundo de los objetos y de las demás personas [Morris en Mead, 1972:14-15].

3. En Europa, sus ideas serían dadas a conocer por Gurvitch, principalmente, quien además sería el vínculo entre la sociología de tradición durkheimiana y las nuevas corrientes [Gurvitch, 1950].

Es decir, que dentro del proceso de relativización que sufría la ciencia en general, la noción de "espíritu humano" sufrió un cambio radical, dejó de vérsele como una entidad primordial, atemporal y siempre idéntica a sí misma. El factor tiempo entraba en el juego de su génesis.

La historia

El rescate de la historia en medio de todos estos embates, y la incorporación de las nuevas ideas, vendría de Henri Berr (1863-1954), filósofo fundador de la *Revue de synthèse historique* (*Revista de síntesis histórica*), quien proclamaría a la historia como la suma de todas las experiencias humanas, y reuniría en su revista a especialistas de todas las disciplinas sociales. Bajo esta nueva corriente, la historia adquiría un papel de unificadora del conocimiento. Berr solía decir de ella que debía ser la "ciencia de las ciencias".

Como ejemplo para ilustrar las consecuencias de esta nueva forma de entender al hombre, vale mencionar a Fernand Braudel. Su libro, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* es, en sí mismo, la esencia de lo que se conocerá como la Escuela de los *Annales* y es la punta del iceberg de un tipo de historia muy particular. Esta escuela invita a distinguir tres grandes ritmos o tres tiempos distintos llamados "duraciones". Reuniendo geografía, economía e historia, su propuesta ofrece una alternativa muy interesante en lo que se refiere al manejo del tiempo y su relación con los espacios geográficos (el tiempo o duración más largo), las sociedades (un tiempo de mediana duración) y los hombres (la duración más breve en la historia).

Braudel surgiría en el contexto de la revista *Annales, économies, sociétés, civilisations* (Anales, economía, sociedad y civilización, ahora conocida como *Annales de historia económica y social*), que al reunir a investigadores de esta nueva generación, representaría el movimiento renovador de la historia. Sus fundadores, Lucien Febvre y Marc Bloch, abrirían paso a la colaboración de los historiadores con "los otros observadores de los fenómenos humanos" [Duby, 1999:47]. Consolidando definitivamente el nuevo camino de la historiografía francesa, que se volvería el centro para el desarrollo de esta historia del cuerpo. La atención se centraría, ahora, en "los mecanismos intelectuales, los sentimientos, los comportamientos de los hombres que nos precedieron" [*op. cit.*:65].

La sociedad

Durante la noche del 13 de agosto de 1914 Europa sintió que se había declarado públicamente el fin de la humanidad:[4] Gran Bretaña y Alemania entraban en guerra. Austria había declarado ya la guerra a Serbia —acontecimiento que desató el conflicto—, fechado el 28 de julio del mismo año; 34 años de guerra mundial,[5] con brevísimos momentos de paz intermedia, asolarían a la humanidad. Si bien es cierto que la civilización no encontró ahí su final, también es cierto que el universo decimonónico se derrumbaría por completo. El escenario que se abría ante los ojos de las personas era terrible, pues por primera vez en más de cuarenta años las grandes potencias cruzaban fronteras enemigas [Hobsbawm, 1998:30-31].

Más aún, nunca antes se había producido una guerra mundial y, por lo general, los conflictos anteriores habían terminado con relativa rapidez. Por primera vez se iniciaba una contienda en la que no sólo participaban todas las grandes potencias europeas de entonces (Gran Bretaña, Francia, Rusia, Austria-Hungría, Prusia —que incluía a Alemania— y, tras su unificación, a Italia); también entraron en la batalla países de ultramar (Canadá, Nueva Zelanda, Estados Unidos, India, China e incluso África colonial; estas tres últimas participaron, al menos, con tropas y trabajadores llevados a Europa por las grandes potencias coloniales). Ya para la Segunda Guerra Mundial el mundo entero se vería envuelto, por fuerza o de grado, en el gran conflicto.

Para los hombres de la primera mitad del siglo XX el desastre y la desolación definían lo cotidiano. La historiografía no escaparía a esta tormenta:

> Y llegó el despertar, brusco y desagradable. En plena crisis, en medio de las dudas. Dudas hijas de la guerra. Dudas de los que reanudaban su pacífico oficio, obsesionados por la idea de que estaban allí para hacer la tarea individual de cada cual y

4. Aquí hago referencia a la declaración de Edward Grey, ministro de Asuntos Exteriores de Gran Bretaña, citada por Eric Hobsbawm. Grey dijo: "Las lámparas se apagan en toda Europa", mientras contemplaba las luces de Whitehall en la noche que Gran Bretaña y Alemania entraban en guerra [Hobsbawm, 1998:30].

5. La mayoría de los autores que abordan este periodo de la historia hacen énfasis en que el periodo de entreguerras (de la primera guerra a la segunda) no puede considerarse como un periodo de paz. Por el contrario, no sólo porque la primera guerra desató una serie de luchas y revoluciones locales y regionales que asolaron Europa, sino incluso porque el Tratado de Versalles y las subsecuentes alianzas sirvieron más para asentar las condiciones de la futura segunda guerra que para lograr la paz.

> no tal como la hubieran hecho si la tormenta no hubiese arrastrado al mundo con sus torbellinos; y, ante todo, para hacer la tarea de los que ya no estaban allí, de aquellas dos generaciones atrozmente diezmadas, de las cuales sólo sobrevivían algunos restos como en esos bosques de pesadilla que uno atraviesa, directamente, sin dudas … 'Hacer historia, enseñar historia: remover cenizas, unas ya frías y otras todavía tibias, pero siempre cenizas, residuos inertes de existencias consumidas …' Pero ¿no había otras tareas más urgentes, más útiles (para decirlo con la gran palabra), reclamándonos que les entregáramos el resto de nuestras fuerzas? Dudas de los que se burlaban del 'fracaso' de la historia [Febvre, 1970:26].

El caos en que Europa vivió durante tanto tiempo trastocó todo y obligó a repensar el camino de su preciosa "civilización", y las implicaciones de dichos eventos en la forma de ver y hacer historia. Es así que en medio de toda esta confusión, confusión por la guerra y por la necesidad de una nueva historia, los historiadores se lanzaron a buscar nuevos parámetros para ver y tratar de entender y dar sentido al mundo del pasado y al de su presente. Así, heredamos los trabajos de Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel y tantos otros especialistas que iban construyendo, en medio de la crisis de la ciencia, de las guerras y las posguerras, de las dudas y los cambios, la "nueva historia".[6]

Este nuevo estilo de hacer y de entender la historia se ha definido mejor en sentido negativo, esto es en cuanto a lo que rechaza la historia tradicional, anquilosada en la historiografía política y diplomática, así como su separación de la filosofía tradicionalmente identificada con la corriente hegeliana y su desprecio por el individuo y la narración. Si bien es cierto que el empuje final vendría de las generaciones que siguieron a la escuela de los *Annales* (rescatando mucho de lo que ellos habían decidido rechazar), sería este primer movimiento el que daría el gran empuje al oficio de Clío durante el siglo XX: la historia *total*, de la que ya he hablado antes.

No vale decir que sería la única o la más importante escuela historiográfica en el mundo. Hacerlo sería exagerado —e ignorante—, por ejemplo, del empuje que recibirían en Alemania el análisis de las costumbres religiosas

6. Originalmente esta frase la utilizó, en 1911, el estadounidense James Harvey Robinson para designar así un libro suyo [Harvey Robinson, 1912). Desafortunadamente sus revolucionarias ideas no tuvieron gran eco ni en su natal Estados Unidos ni en América en general, y sería justamente la escuela francesa la que recogería estas inquietudes; v. Burke [1993:19-20].

y el lenguaje social. Sin embargo, es en Francia donde se reúne la interdisciplina que caracterizaría al movimiento de los *Annales* y que, poco a poco, propiciaría el surgimiento de una historia del cuerpo, que es lo que aquí interesa. Probablemente mucho habrá tenido que ver el gran auge económico que atravesaría dicho país una vez superada la posguerra, y que sería conocido como "los treinta años gloriosos" [Hobsbawm, 1998:261].

Aparece entonces un movimiento de renovación histórica basado en las relaciones entre distintos enfoques y perspectivas para crear un diálogo entre diferentes épocas y diferentes especialistas (economistas, geógrafos, sociólogos). Es en esto, y en el hecho de que se propiciaría un fortalecimiento del oficio del historiador, en donde reside el gran logro de los *Annales*. Más aún, valdría decir que de acuerdo con esta perspectiva es el historiador el que, por encima de otros especialistas en las disciplinas sociales, rescata al cuerpo del olvido:

> Este último varía según los medios sociales y según las épocas. De ahí la tentación, por ejemplo, de relacionar la inestabilidad afectiva de los caballeros del siglo XII, sus bruscos cambios de humor, esos tumultuosos pasajes de la risa a las lágrimas, esas irrupciones de la cólera, con el relativo desequilibrio de su complexión, su alimentación más desordenada, una existencia física más ruda, menos protegida contra los cambios del ambiente natural, del calor al frío, de la oscuridad a la luz [Febvre, 1970:59].

Finalmente, se abordaba ese tipo de historia a la que ya Marc Bloch convocaba, y que él llamaba "las aventuras del cuerpo" [1979]. Las bases críticas que había sentado *Annales* en Francia fomentaron una nueva revisión de la historia entre las recientes generaciones de especialistas, similar a aquella que sus fundadores habían buscado: la valoración histórica del movimiento de *Annales* se abrió paso y trajo consigo el rescate de autores como Burckhardt, Michelet y Nietzsche, quienes habían escrito durante el auge de la escuela positivista. Esto propició un rescate de la narrativa y de viejas formas de hacer historia, así como de la libertad del hombre y de su creatividad frente a los determinismos sociales.[7] También se produjo una apertura hacia el ex-

7. Esto, sobre todo, refiriéndose a la gran obra de Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo…*, que comenzaba a ser vista como un tanto determinista en su propuesta de las duraciones [Braudel, 1983; v. Le Goff y Nora, 1985].

terior que daría paso la difusión del movimiento de los *Annales* a Europa y a América. Pero quizá lo más relevante para el presente trabajo es que finalmente se llegaría a afirmar que los hombres del pasado, y del presente, pues nosotros no estamos exentos de ello, expresan lo que sienten y lo que son, justo a partir de dicho sistema de valores. Es decir que el individuo traduce su intimidad a partir de los conceptos que le proporciona su cultura [v. Paul Veyne en Duby, 1999:78].

El relativismo se filtraba a través de experiencias intelectuales, estéticas y políticas, tanto personales como sociales. La consecuencia de todas estas infiltraciones fue el aparentemente inesperado estallido del relativismo que afectó radicalmente las formas de hacer historia.

Un compendio de carácter internacional y vasto que apareció en 1989, será el primer ejercicio de apertura oficial de la historia del cuerpo como disciplina formal: *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Sumamente exitosa, esta compilación de artículos en tres volúmenes será traducida al español tan sólo un año después de su publicación en Nueva York. *Fragmentos* destaca no solamente por su intento de reunir una comunidad de intelectuales interesados en discutir la historia del cuerpo, sino también por introducir la idea de la relatividad fisiológica como realidad historiable: el cuerpo es motivo de interés para el historiador debido a su condición cambiante; área incierta donde pensamiento y vida confluyen. Descrita como una compleja intersección, turbulenta las más de las veces, se trata de la historia de un cuerpo donde los procesos vitales alimentan figuras de pensamiento y, a la vez, provocan su transformación; al mismo tiempo, es la historia de un cuerpo en donde los conceptos que trata de reflejar el ser vivo no pueden llevar a término esta tarea sin alterar constantemente su dirección, su constitución. Estos ensayos nos describen un juego en el que el cuerpo humano aparece afectado por los intercambios entre diferentes estrategias adoptadas por la vida y el pensamiento, respectivamente, para llevar a término sus propios planos de realización, con prioridad, y a pesar uno del otro, según el juego [Feher, 1990:11].

Michel Feher, compilador de la colección, es un nuevo tipo de intelectual producto de la relatividad histórica que ha sido descrita en este ensayo. A la vez historiador y reportero, crítico de temas contemporáneos, como los últimos sucesos de agosto del 2001 en las torres gemelas de Nueva York, y

compilador de obras. Feher representa un acercamiento a la historia basado en la dispersión, en la descentralización intelectual que había sido descrita por Foucault y el pensamiento feminista de décadas anteriores: estudiar la fisiología del poder y de las instituciones sociales tal y como se expresan en el individuo y sus procesos más básicos. Pero bajo el título de esta obra en tres volúmenes se esconden la mayoría de los especialistas que hay, ahora, en temas relacionados con la historia del cuerpo. Sus líneas lo abarcan todo o casi todo, desde el cuerpo en el Japón medieval hasta la bioeconomía de Malthus, pasando por las creencias sobre la muerte en la India o el Imperio romano. Se trata de verdaderos fragmentos de historia del cuerpo. Al final, la meta es construirnos un cuerpo, un cuerpo nuevo. El camino es ahora el de las preguntas por nuestra configuración, incluso fisiológica, en la historia:

> La pregunta que debe ser respondida entonces aquí no es: dado el cuerpo humano, ¿cómo imagina sus propios dioses un guerrero de la antigua Grecia, un místico cristiano de la Edad Media, un cabalista español o un maestro taoísta? Sino más bien la contraria: ¿Qué clase de cuerpo estos mismos griegos, cristianos, judíos y chinos se dan a sí mismos –o tratan de adquirir– dado el poder que atribuyen a lo divino? Una pregunta práctica, puesto que equivale a preguntarse a sí mismo qué ejercicios deben realizarse con la finalidad de parecerse físicamente a un dios o para comunicarse sensualmente con él [*op. cit.*:13].

Es en este contexto en el que se sitúan, definitivamente, nombres como el de John Boswell, Peter Brown, Aline Rousselle, Lakshmi Kapani, Jean-Claude Schmit o Carolyne Walker Bynum, por mencionar sólo unos pocos.

Aculturaciones y desarrollos en México

Las primeras décadas del siglo XX también fueron un periodo de grandes cambios políticos, sociales, culturales y económicos en México. El gobierno de Porfirio Díaz se encontraba con menos opciones y recursos, mientras que el país se empobrecía más y más. La Revolución mexicana fue, como tantas guerras, un espectáculo terrible que costó la vida de muchos y el futuro de otros tantos, reduciendo la idea de México a cenizas. Estas transformaciones trajeron consigo una significativa renovación en las formas de hacer y concebir la historia, y abrieron la puerta para la posterior introducción de

una historia del cuerpo. El mundo cambiaba, y en México se hizo presente una necesidad de redefinición nacional, tanto social, económica y política como cultural. La búsqueda de la identidad nacional será el programa de los gobiernos posrevolucionarios y el impulso de los historiadores.

Si bien es cierto que gran parte del desarrollo de la historia en México se ha caracterizado, particularmente en el periodo mencionado, por una aculturación de ideas y prácticas formadas en el ámbito europeo, a decir de Álvaro Matute, "lo realizado en nuestros medios ha tenido valor de ser un esfuerzo de asimilación y cotejo entre la realidad concreta local y la pretendida universalidad de la doctrina" [Matute, 1974:9]. Es así que la revolución historiográfica en Europa llegó a México a través de muy diversas vías, y fue transformada en un movimiento de renovación de la historia propio de nuestro país, con sus propios ritmos y preocupaciones.

El contexto (mexicano)

La historiografía del siglo XIX en México se había caracterizado por una fuerte y bien arraigada influencia del positivismo francés y alemán que identificaban la asimilación de las ciencias sociales al método científico —característico de disciplinas como la física, las matemáticas y otras ciencias exactas y biológicas— con una especie de "evolución" del pensamiento social y los métodos de investigación histórica. Surgió una obsesión documental, considerada como la principal tarea de la historia, que se creía proporcionaría el material para la creación de una ciencia social capaz de descubrir, predecir y aplicar con éxito las leyes del mundo de los seres humanos.[8] Las primeras décadas del siglo XX representarán un esfuerzo de distanciamiento y oposición a dicha doctrina por parte de los intelectuales del periodo, tanto en México como en el extranjero [Matute, 1974:10-12].

Pese a que el positivismo nunca desapareció del todo —más aún, es posible decir que todavía forma parte de la historiografía tanto europea como mexicana, en la forma de empirismo tradicionalista presente en el aparato de sistematización y manejo de fuentes primarias y secundarias— [Matute,

8. El estudio clásico que presenta dichas ideas, y cuya influencia en nuestro país fue extraordinaria, es *Introducción a los estudios históricos*, por Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, publicado en Francia por primera vez en 1898, y cuya influencia en México fue de gran importancia [v. Álvaro Matute, 1999:29].

1974:12] este periodo se caracterizó, como mencionamos antes, por la aparición de una inquietud particular acerca de la identidad nacional. En este sentido, la revolución y los movimientos políticos, sociales y culturales opositores al régimen de Díaz representaron un movimiento de oposición al modelo intelectual de la época, así como el inicio de la búsqueda de identidad nacional característica del nacionalismo revolucionario y posrevolucionario [*ibid.*:12-15].

Es en este contexto que podemos entender libros como *La raza cósmica: Misión de la Raza Iberoamericana, Argentina y Brasil*, escrito por José Vasconcelos en 1925, cuyo objetivo fue la reivindicación del mestizaje latinoamericano ante los ataques del positivismo de tendencias evolucionistas y la proyección de la "raza cósmica" como futura guía de la humanidad [Romero García, 2005:257]. Sin embargo, dicha reivindicación fue más que un ataque directo al paradigma cultural y social predominante en el México de Díaz y sus seguidores. Me parece que de hecho se trató de la expresión de una nueva experiencia estética (en el sentido de experiencia vital), incluso corporal, de la identidad nacional. Se trata de la encarnación física, el mestizo, que en tanto categoría positiva, también implica una valoración de aspectos tanto europeos como indígenas, del proyecto revolucionario nacionalista del periodo. Así, la búsqueda de la identidad nacional quedaba ligada, de hecho, a la realidad material, corporal, del mexicano.

Este es el contexto en que nace el muralismo y el proyecto cultural revolucionario: Diego Rivera llenará, a partir de la década de los veinte y hasta la década de los cincuenta, los espacios públicos con imágenes de este cuerpo mestizo, de su redención y de su papel en tanto encarnación de un futuro de justicia social inspirado en el socialismo ruso [Rochfort, 1998:177-179]. Más aún, la modernidad posrevolucionaria, identificada con la creación de nuevas instituciones para el desarrollo académico y científico, también sería retratada en tanto estabilización de una nueva corporalidad mestiza, el papel concedido a la medicina sería central, tanto para Rivera como para los diversos gobiernos del periodo [*ibid.*:180-182]. Nacionalismo, investigación histórica y desarrollo de la institucionalización académica serían parte del gran proyecto cardenista. De hecho, es durante el periodo posrevolucionario, una vez que la estabilidad política se había recuperado y el proyecto nacional revolucionario buscó encarnarse en instituciones y políti-

cas de estado, que se dio la profesionalización de la historia en el contexto universitario [Trejo y Matute, 2005:10]. Éste es también el periodo en que los transterrados españoles migraron a México, en el gobierno de Lázaro Cárdenas a finales de la década de los años treinta y comienzos de los cuarenta [González, 1979].

La gran aportación intelectual de los inmigrantes españoles del periodo ha sido tema de muchos libros, conferencias y discusiones, y representa, sin duda, uno de los grandes acontecimientos intelectuales del México moderno [Fagen, 1975]. Entre otras cosas, la presencia de los transterrados, junto con la nueva política cultural posrevolucionaria, representó un gran desarrollo en las áreas de investigación académica, la enseñanza, la traducción y la edición. En palabras de Álvaro Matute, "…académicamente, México se puso al día en más de una especialidad" [1974:17]. Éste es también el tiempo de la fundación de instituciones académicas como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (1938), la Casa de España (más tarde El Colegio de México) y su Centro de Estudios Históricos (1941), y el Instituto de Investigaciones Históricas (1945).

Sería a través de los inmigrantes españoles que las corrientes del pensamiento europeo descritas anteriormente llegaron a nuestro país y se desarrollaron de manera particular de acuerdo con las necesidades e intereses del periodo. La búsqueda de la identidad nacional adquirió entonces herramientas y perspectivas diferentes, y se convirtió en un proyecto de definición universal: la mexicanidad frente a sus orígenes europeo e indígena; y también frente al mundo [Abellán, 1989].

José Gaos llegó a México en 1939 huyendo, como tantos, de la dictadura franquista impuesta en España. Dedicado a enseñar en la Universidad Nacional Autónoma de México, Gaos había sido discípulo de Ortega y Gasset, por lo tanto, introdujo la corriente historicista y antipositivista de su maestro, quien acuñó la famosa frase "Yo soy yo y mi circunstancia", haciendo referencia a la toma de conciencia y perspectiva histórica necesarias para el pensador moderno. Sería también Ortega y Gasset quien diría: "El diagnóstico de una existencia humana —de un hombre, de un pueblo, de una época— tiene que comenzar filiando el repertorio de sus convicciones. Son éstas el suelo de nuestra vida" [Díaz Maldonado, 2005:302]. Aquí no sólo la experiencia humana se vuelve una posición frente al estudio, también se vuelve sujeto de ese

estudio. Junto con estas ideas, de la mano de Gaos también llegó la influencia de los pensadores alemanes del periodo: Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Nietzsche, entre otros. Traductor prolijo, traduciría al español a Heidegger, Kierkegaard, Hegel, Scheler, Kant, Johann Gottlieb Fichte y Husserl [Matute, 1974:17]. Esta filosofía alemana representaba un rompimiento con los ideales de la Ilustración que los filósofos existencialistas, encabezados por Jean-Paul Sartre, buscaban recuperar en medio de la confusión de las entreguerras y posguerras mundiales [Heidegger, 1977:208]. En sentido estricto, Heidegger, retomando el pensamiento de Nietzsche, veía la historia actual del mundo más como una catástrofe que como el feliz advenimiento de la libertad humana, tan prometido por Kant, Hegel, Marx y Sartre. La promesa heideggeriana (y nietzscheniana) de un mundo occidental, cuyas instituciones eran sombras de una debacle y no el triunfo de la razón —lo que a su vez permitió la entrada del relativismo en Europa— resultó atractiva para muchos intelectuales del periodo, como los filósofos Michel Foucault y Gilles Deleuze, el psicoanalista Jacques Lacan, el antropólogo estructuralista Lévi-Strauss, el propio Ortega y Gasset.[9]

En México, Edmundo O'Gorman, uno de los grandes historiadores mexicanos formado bajo la influencia de Martin Heidegger y de Ortega y Gasset, acusaría a la historiografía postrankeiana de no representar un verdadero conocimiento teórico o especulativo del pasado, ya que su anhelada objetividad no es en realidad más que un sentido de preocupación práctica disfrazado [Díaz Maldonado, 2005:296].

Leopoldo Zea, discípulo y heredero de Gaos y de grandes intelectuales mexicanos como Samuel Ramos y Antonio Caso, ambos cercanos a Vasconcelos y su búsqueda de la identidad nacional, quienes lo introducirían a Heidegger, Kierkegaard y Ortega y Gasset [Infante Vargas, 2005:117] argumentó, en la misma línea que O'Gorman, la inexistencia de una verdad "absoluta". Esta Verdad, con mayúsculas, no era, para Zea, otra cosa que la fachada de un acontecimiento histórico, relativo y cambiante [Infante Vargas, *op. cit.*:119]. De hecho sería Zea quién, con su obra *El positivismo en*

9. V., por ejemplo, José Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?,* volumen publicado en 1984 y que reúne tres cursos enseñados en 1929, 1930 y 1931, intitulados, respectivamente, "Vida como ejecución (El ser ejecutivo)", "Sobre la realidad radical" y "¿Qué es la vida?".

México (1953), se dedicaría a "escudriñar la manera particular en que a partir de sus condiciones materiales, culturales y de pensamiento", un grupo específico de mexicanos "interpretaron el positivismo" [*op. cit*.:121], y hará de dicha ideología un acontecimiento del pasado, rebasada por el relativismo y las nuevas corrientes históricas y filosóficas de la época.

José Miranda también llegaría a México en 1939. Trabajando en el Instituto de Investigaciones Históricas, se dedicó al estudio de las raíces jurídicas en el México colonial, y escribió *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas, 1521-1821* (1952), donde su autor busca tanto en la Edad Media como en el Virreinato las raíces de la independencia nacional [Trejo y Matute, 2005:15]. Con él también llega a nuestro país *Annales*, así como los historiadores franceses del momento [Álvarez Icaza Longoria, 2005:182-183]. De hecho, Miranda publica en 1962 *España y Nueva España en la época de Felipe II*, un libro que guarda estrecha relación con *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, escrito por Fernand Braudel en 1949, y considerado como la más clara expresión de dicha corriente de pensamiento francesa [*op. cit*.:184]. Éste es también el periodo de una intensa presencia del Instituto Francés de América Latina en México en la discusión de temas historiográficos y de la investigación [Matute, 1974:16].

Podemos decir, entonces, que a la par que México se modernizaba, buscando alcanzar un tono más cosmopolita, tanto social, como cultural, política y económicamente, y con la presencia de los intelectuales del exilio español, surge hacia mediados del siglo una gran lista de trabajos concentrados en la búsqueda de las raíces de la forma de ser del mexicano [Romero García, 2005:256].

Es necesario hacer énfasis en que la llegada de nuevas ideas a México encontró un suelo fértil y una gran actividad intelectual nacional. No sólo figuras como Vasconcelos, mencionado con anterioridad, contribuían en este tiempo a la búsqueda de la identidad nacional. Manuel Toussaint, por ejemplo, se lanzaba, junto con Salvador Toscano y Justino Fernández, a elaborar una historia general del arte mexicano. Un proyecto que presentaba a la realidad nacional en oposición a la tradición clasicista y que representa la introducción formal de un nuevo tipo de experiencia estética nacional [Trejo y Matute, 2005:15]. En este sentido, Justino Fernández publicó, en 1954, *Coatlicue, estética del arte indígena antiguo*, una especie de manifiesto estéti-

co sobre la vanguardia latinoamericana y la creación de una nueva forma de ver el mundo a través de un arte de la diferencia, del otro (el mundo prehispánico y sus formas), que se encuentra en las raíces del presente mexicano [González Mello, 2005:121].

De los murales de Rivera, la raza cósmica de Vasconcelos, la nueva estética nacional (en gran parte responsable del rescate de monumentos e historias prehispánicas), y la introducción del relativismo y el historicismo se desprendía una nueva forma de ser, en un sentido muy material (cuerpo), mexicano. La realidad prehispánica, con sus imágenes, su pensamiento y su *otredad*, su diferencia, se empezaba a asimilar formalmente a la identidad nacional [Trejo y Matute, 2005:16]. Será esta diferencia, junto con el hecho de que las siguientes generaciones de historiadores alcanzarán como nunca un manejo extraordinario de las grandes metodologías y enfoques provenientes de Europa y del extranjero [González Mello, *op. cit*.:20], la que permitirá eventualmente una historia del cuerpo en nuestro país.

Un libro de gran importancia para este artículo apareció en 1973, *Hombre-dios*, escrito por Alfredo López Austin, reúne biografía, religión y política con un enfoque interdisciplinario para el estudio del mundo indígena [Trejo y Matute, 2005:17]. López Austin utiliza como base la idea de "cosmovisión", concepto que lo acerca a los paradigmas estructuralistas de Saussure y Lévi-Strauss [Navarrete Linares, 2005:413]. Sin embargo, *Hombre-dios* no es simplemente una obra de influencia estructuralista, ya que, de hecho, su autor se distancia de esta corriente en varios momentos, acercándose al marxismo y valiéndose del concepto de ideología para entender la relación entre mito y sociedad [Navarrete Linares, *op. cit*.:414]. Se trata, como se mencionó anteriormente, del manejo, la adaptación y la transformación de conceptos provenientes de otras escuelas historiográficas que representó uno de los grandes logros del periodo. López Austin desarrolló, de hecho, una hermenéutica muy particular para el estudio de las fuentes indígenas, más que obtener "hechos históricos" en sentido ortodoxo (fechas y lugares de acontecimientos específicos), *Hombre-dios* se construyó a partir del estudio del contexto cultural, simbólico y cosmológico de las fuentes y las realidades sociales y culturales amplias y profundas que se desprenden de dicho contexto (concepciones del individuo y del grupo, del tiempo y del espacio, entre otras) [Navarrete Linares, *op. cit*.:403].

El cuerpo en la historia

Finalmente, y apenas siete años más tarde, López Austin publicaría el libro que me parece es el primer trabajo formalmente dedicado a la historia del cuerpo. *Cuerpo humano e ideología* (1980), analiza la concepción cultural de la identidad y la individualidad, y partiendo de la idea de cosmovisión examina la visión cultural náhuatl del cuerpo humano, sus entidades anímicas y su dinámica [Navarrete Linares, *op. cit*.:501].

La trayectoria que el presente ensayo ha venido trazando alcanza, en este punto, su máxima expresión: el relativismo, junto con el historicismo y la posibilidad de estudiar la conciencia humana como objeto histórico, mezclados con una nueva concepción estética del mundo y la búsqueda de una identidad nacional, transformaron el estudio de la realidad material hasta el punto en que el cuerpo se volvió un lugar *necesario* para hacer historia. A decir de Alfredo López Austin,

> desde que empecé a estudiar la cultura náhuatl mi interés principal era entender la religión mesoamericana… No era posible, evidentemente, estudiar el pensamiento religioso sin partir de las concepciones propias de la persona humana, y para eso había que empezar por el cuerpo (incluidas en él las almas).[10]

Será justamente la década de los ochenta la que producirá a escala mundial la primera generación de textos dedicados al cuerpo como objeto histórico. El catalizador que dio inicio a este enfoque fueron los diversos movimientos sociales que caracterizaron al siglo XX, desde el movimiento estudiantil de 1968, "la imaginación al poder", hasta el movimiento de liberación de la mujer en los años setenta: "El feminismo es la noción radical de que las mujeres son personas",[11] y el de los homosexuales en la década de los ochenta, el *gay power*, mezclados con el intenso criticismo proveniente del marxismo y otras filosofías políticas.

Los años ochenta, herederos de estos movimientos, y reaccionando ante el conservadurismo político que comenzaba a imponerse en el mundo frente a

10. Correo electrónico de Alfredo López Austin recibido el miércoles 11 de junio de 2008. Quiero aprovechar esta referencia para agradecer a Alfredo López Austin su paciencia y amabilidad, tan características de su persona, al responder mis preguntas, seguramente impertinentes, vía correo electrónico.

11. Frase elaborada por Cheris Kramarae y Paula Treichler y puesta en circulación en EUA mediante su inscripción en camisetas [v. Brownmiller, 1984:115].

la libertad de décadas anteriores (Ronald Reagan, Margaret Thatcher), hicieron del cuerpo un tema abierto e insignemente discutido: ¿Qué nos define como personas? ¿Es nuestra condición material, inherente, física —es decir nuestro género, nuestra sexualidad, nuestra constitución física— lo que nos determina como personas? ¿Es el cuerpo un simple recipiente? ¿El hombre existe más allá de su carnalidad?

Justo serían las feministas las que, al denunciar las relaciones de poder entre hombres y mujeres, gobernantes y gobernados, al hablar de la experiencia de ser, darían el gran paso a hablar del cuerpo —dominado, subyugado, libre o independiente— y decir "nuestros cuerpos, nuestros yoes" [Brownmiller, 1984:197]. Es también el tiempo en que los grandes críticos del poder en Europa, como Michel Foucault y Giles Deleuze, se dedicarán a ciertos aspectos de la historia del cuerpo, particularmente la sexualidad y las instituciones de control social como escuelas, hospitales, cárceles y el ejército. Finalmente, el ser humano *encarna* su alma, esa alma "efecto e instrumento de anatomía política; el alma, prisión del cuerpo" [Foucault, 2002:36]. La antropología y la etnografía comenzaron a hablar, entonces, como no lo habían hecho nunca a ojos de los historiadores.

> Mucho de lo que consideramos como propio del hombre se desarrolló mucho tiempo después de que empezaran a utilizarse las herramientas. Probablemente sea más exacto pensar que buena parte de nuestra estructura es el resultado de un proceso cultural que no cree en la existencia de unos seres anatómicamente semejantes a nosotros que lenta y progresivamente han ido desarrollando la cultura [Sherwood Washburn, en Sagan, 2005:122].

De hecho, en México los estudios sobre el cuerpo humano desde una perspectiva histórica comenzaron en las plumas de antropólogos o de historiadores que hacían gran uso de etnografía y antropología, como es el caso de López Austin. La contribución que la historia de la medicina hizo en este periodo también debe considerarse, en gran medida porque se trata de un área que ha tenido una presencia importante en México, la labor de Rafael Martín del Campo (1910-1987), será de gran influencia para la mayoría de los historiadores y antropólogos interesados en el México prehispánico [Guedea, 1989:175-199]. Especialmente, en la medida en que el surgimiento del

mestizo, de la raza cósmica de Vasconcelos, representó el choque entre las realidades biológicas de poblaciones muy distintas, la historia de la medicina se volvería también historia del cuerpo.[12]

La década de los ochenta en México también verá el surgimiento de estudios sobre las instituciones novohispanas y sus diferentes recursos de control sobre la ideología de la sociedad, sus orígenes y desarrollos. Se trata de una tradición que se conecta con los estudiosos europeos de las estructuras del poder y las mentalidades antes mencionados, y justo como en Europa se miraba a la Edad Media y a la Antigüedad como los orígenes, en nuestro país los historiadores se volcaron al periodo de Conquista y al Virreinato para entender la identidad criolla, corazón del nacionalismo moderno. Si los años treinta, cuarenta y cincuenta habían sido el gran rescate de la raíz indígena del país, la década de los ochenta se volvió hacia el Virreinato y la mentalidad criolla, crisol en que se enfrentaron el mundo indígena y el europeo. Así, Solange Alberro publica, en 1981, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700*, donde se presenta una genealogía de las instituciones en México y sus esfuerzos por regular la vida pública y privada [Alberro, 1981]. A su vez, Luis Weckman escribe, en 1984, *La herencia medieval de México*, tratando de explicar la mentalidad del ser humano, del mexicano, al nivel de creencias, motivaciones y formas de actuar [Cervantes Larios, 2005:403].

Pero México será, también, motivo de interés para historiadores del cuerpo *fuera* del ámbito mexicano. En 1988, Serge Gruzinski, profesor de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, en París, publica *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol: XVI-XVII siècle* (*La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y la occidentalización en el México español: siglos XVI-XVII*). Dicha institución había sido establecida en 1945 por Fernand Braudel y Lucien Febvre, fundadores de la Escuela de *Annales*. Originalmente creada como una sección dentro de la Sorbonne, en 1975, l'École adquirió su autonomía y se constituyó como una de las universidades de mayor reputación en Europa para el estudio de la historia y las ciencias sociales.

12. V. la serie comenzada por Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño en 1984, *Historia general de la medicina en México,* en especial el Tomo II, *Medicina novohispana, Siglo XVI* [Aguirre Beltrán y Moreno de los Arcos, 1990].

Gruzinski traza el proceso de "colonización mental" que se llevó a cabo durante el periodo colonial y propone el concepto de "cristianización de lo imaginario", esto significa el estudio de los cambios que la mentalidad indígena experimentó como resultado de los nuevos modelos de control social y religioso que comenzaron con la imposición del alfabeto latino y la escritura occidental, radicalmente distinta de la escritura pictográfica que era característica de las sociedades precolombinas y que trajo consigo un cambio dramático en la representación visual que la población y el individuo se hacían de sí mismos [Gruzinski, 1988:80]. Gruzinski explora la construcción de nuevas formas de expresión barroca que producirán un cuerpo "mestizo", puente entre el imaginario indígena y colonial. Dicho libro representa uno de los textos más influyentes en la creación de una historia del cuerpo en México, aunque no fuese la primera vez que Gruzinski abordara dicha área para una audiencia mexicana [Gruzinski, 1982:177-206]. *La colonización del imaginario* fue traducido al español en 1991, y su influencia está aún presente entre la mayoría de los interesados en la historia del cuerpo en México.

Finalmente, será hacia los años noventa cuando se expresa la historia del cuerpo en México a partir no sólo de los proyectos individuales de historiadores específicos, sino también en los proyectos de instituciones académicas, en 1997 la Universidad Iberoamericana publicó un número completo de su revista *Historia y grafía* dedicado a la historia del cuerpo. Este número enlista a los historiadores y filósofos franceses herederos de *Annales* como los grandes pilares de la historia del cuerpo: Michel de Certeau, Michel Foucault, George Vigarello, Jacques Le Goff, entre otros.[13] En ese mismo año la antropóloga Marcela Lagarde, reuniendo esta tradición interpretativa francesa con el pensamiento feminista y la realidad mexicana, publicó su libro *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. El cuerpo es, como se expresaba al principio, el punto en que se enfrentan las necesidades sociales e individuales.

Antonio Rubial, historiador dedicado al estudio de la identidad mexicana en el periodo colonial —y siempre ofreciendo reflexiones sobre el presente— publicará, en 2006, *Profetisas y solitarios*. Dicho texto no sólo expresa la influencia de historia de las mentalidades —y en este sentido el enfoque

13. Universidad Iberoamericana, *Historia y grafía*. México, Departamento de Historia [1997:7-9].

interdisciplinario de su autor, quien en este caso recurre a imágenes para explorar la sensibilidad barroca en México—, en él se unen los estudios sobre las instituciones coloniales, expresiones de religiosidad popular e individual (tanto específicamente criolla como mestiza e indígena), y la historia del cuerpo. Una confluencia de diferentes saberes sobre el cuerpo encarnados en "las diferencias psíquicas y biológicas que existen entre lo masculino y lo femenino", y la manera en la que las experiencias sobrenaturales eran percibidas por los diferentes actores sociales a través de dicha corporeidad [Rubial García, 2006:191].

Profetisas y solitarios describe un cuerpo atrapado por tres diferentes esferas del pensamiento de la época: la ciencia moderna, en este caso la medicina del siglo XVI, que entendía al cuerpo a partir de polaridades, como lo frío y lo caliente, lo femenino y lo masculino; la cosmovisión indígena, siguiendo de cerca lo antes descrito por intelectuales como Alfredo López Austin y que también describía al cuerpo a partir de polaridades; y la religiosidad novohispana, a la vez de carácter altamente institucional y de herencia medieval, y basada en un fundamentalismo popular que dará pie a una expresión exuberante de la mentalidad barroca en México [Rubial García, *op. cit.*:196 y ss.]. El cuerpo barroco mexicano sería un puente entre modelos europeos e institucionales que al mismo tiempo que trataban de mantener una continuidad con la tradición cristiana occidental, luchaban por "contener" y absorber expresiones de religiosidad popular no institucionalizados, el hombre solitario que alcanza santidad fuera del contexto eclesiástico, la mujer que recibe la inspiración mística y la expresa en términos de género específicos, corrientes de innovación científica y la realidad colonial, étnica y culturalmente diversa.

Éste es el marco en que el presente volumen se produce y el complejo camino que he descrito aquí es la tradición de que es heredero. Pero la historia del cuerpo no llega aquí a su fin, sino más bien al principio. Reuniendo ensayos sobre el cuerpo en el México colonial, Antonio Rubial y Doris Bieñko cierran el ciclo que se ha presentado como historia del presente artículo, pero esto no significa que se cierra formalmente el ciclo de la historia del cuerpo en nuestro país, me parece que más bien se trata de la integración formal y completa, característica de nuestro país, de metodologías y herramientas que vienen de muchas partes y que acaban por hablar un idioma representativo del México de hoy. Dejo al lector la confirmación o ratificación de este fallo.

Bibliografía

Abellán, José Luis
1989 *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Barcelona, Anthropos.
Aguirre Beltrán, Gonzalo y Roberto Moreno de los Arcos (coords.)
1990 *Historia general de la medicina en México. Medicina novohispana, Siglo XVI*, en López Austin, Alfredo y Carlos Viesca Treviño (eds.), t. II, México, Academia Nacional de Medicina / UNAM.
Alberro, Solange
1981 *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Históricas, Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial.
Álvarez Icaza Longoria, María Teresa
2005 "Historiando con acierto el pensamiento y las instituciones novohispanas", en Trejo, Evelia y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo XX: treinta lecturas*, México, UNAM.
Bloch, Marc
1979 *La sociedad feudal*, México, FCE.
Bos, A. P.
2003 *The Soul and its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Boston, Brill.
Burke, Peter (ed.)
1993 *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza Editorial.
2006 *La revolución historiográfica francesa*, Barcelona, Gedisa.
Braudel, Fernand
1983 *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempos de Felipe II*, México, FCE.
Brownmiller, Susan
1984 *Femininity*, Londres, Simon & Schuster.
Cervantes Larios, Natalia
2005 "Curiosidades de una herencia incómoda", en Trejo, Evelia y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo XX: treinta lecturas*, México, UNAM.
Corbin, Alain *et al.* (dir.)
2005 *Historia del cuerpo*, 2 vols., Madrid, Taurus.
Correa Etchegaray, Leonor
1997 "El corazón. Dos representaciones en los mundos científico y religioso del siglo XVII", en *Historia y Grafía*, México, núm. 9, Universidad Iberoamericana.
Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana
1997 *Historia y grafía*, México, Universidad Iberoamericana.
Díaz Maldonado, Rodrigo
2005 "La ruta de la invención: el jardín de los senderos que se bifurcan", en Trejo, Evelia y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo XX: treinta lecturas*, México, UNAM.
Duby, Georges
1999 *Obras selectas de Georges Duby*, compilado por Beatriz Rojas, México, FCE.
Fagen, Patricia
1975 *Transterrados y ciudadanos: Los republicanos españoles en México*, México, FCE.

Febvre, Lucien
1970 *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel.
Feher, Michel (ed.)
1990 *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus.
Foucault, Michel
2002 *Vigilar y castigar*, Buenos Aires / México, Siglo XXI editores.
Galeno
1999 *Sobre la utilidad de las partes del cuerpo humano*, en *Obras de Galeno*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires (Publicaciones de la Cátedra de Historia de la Medicina).
González, Luis
1979 *Los artífices del cardenismo*, México, El Colegio de México.
González Mello, Renato
2005 "... Un sentido asaz bárbaro: Justino Fernández y los estratos del nacionalismo mexicano", en Trejo, Evelia y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo XX: treinta lecturas.* México, UNAM.
Gruzinski, Serge
1982 "La conquista de los cuerpos y sexualidad en el Atiplano mexicano: siglo XVI", en Ortega y Noriega, Sergio (coord.), *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, SEP / FCE.
1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol: XVI-XVII siècle*, París, Gallimard.
Guedea, Virginia
1989 "La medicina en las gacetas de México", en *Estudios Mexicanos*, vol. 5, núm. 2.
Gurvitch, Georges
1950 *La vocation actuelle de la sociologie*, París, PUF.
Harvey Robinson, James
1912 *The New History,* Nueva York, The Macmillan Company.
Heidegger, Martin
1977 "Letter on Humanism", en *Martin Heidegger: Basic Writings*, Nueva York, Harper & Row.
Hipócrates
2003 *Generación* y *naturaleza del niño*, en *Tratados hipocráticos*, vol. VIII, Madrid, Gredos.
Hobsbawm, Eric
1998 *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica.
Infante Vargas, Lucrecia
2005 "Historiar el pensamiento: Leopoldo Zea y las circunstancias de la filosofía", en Trejo, Evelia y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo XX: treinta lecturas*, México, UNAM.
Kuhn, Thomas S.
1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
Le Goff, Jacques y Pierre Nora (dirs.)
1985 *Hacer la historia I. Nuevos problemas*, Valencia, Laia.

Matute, Álvaro
1974 *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, SEP (SEPSetentas).
1999 *Heurística e historia*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades / UNAM.
Mead, George H.
1972 *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós.
Navarrete Linares, Federico
2005 "La historia y la antropología tras las huellas de los hombres-dioses", en Trejo, Evelia y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo XX: treinta lecturas*, México, UNAM.
Ortega y Gasset, José
1984 *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.
Ortiz Monasterio, Carmelina Molina
2005 "Un académico en busca de la santidad perdida", en Trejo, Evelia y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo XX: treinta lecturas*, México, UNAM.
Pastor, María Alba
2005 "La estructura agraria novohispana tras el lente de la historia económica cuantitativa", en Trejo, Evelia y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo XX: treinta lecturas*, México, UNAM.
Rochfort, Desmond
1998 *Mexican Muralists*, San Francisco, California, Chronicle Books.
Romero García, Juan Manuel
2005 "La filosofía Náhuatl y el proceso de interlocución", en Trejo, Evelia y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo XX: treinta lecturas*, México, UNAM.
Rubial García, Antonio
2006 *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, UNAM, FCE.
Sagan, Carl
2005 *Los dragones del Edén*, Barcelona, Grijalbo Mondadori.
Sasso, Gennaro
1984 *Tramonto di un mito: L'idea di "progresso" fra Ottocento e Novecento*, Bolonia, Il Mulino.
Trejo, Evelia y Álvaro Matute (eds.)
2005 *Escribir la historia en el siglo XX: treinta lecturas*, México, UNAM.
Vernant, Jean-Pierre
1991 "Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente", en Free, Michel *et al.*, *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*, vol. 1, Madrid, Taurus.

Los sacramentos: un armamento para santificar el cuerpo y sanar el alma

María Concepción Lugo Olín
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

El cuerpo, parte visible y grosera
de nuestra fragilidad…
el alma sigue a Dios y a la razón.

Juan de Palafox y Mendoza, *Obras*

Hacia 1545-1563, la Iglesia católica de la contrarreforma celebraba, en Trento, el XIX Concilio Ecuménico con el propósito de combatir los embates de la reforma protestante, cuyos principios, al negar la intervención de la Iglesia en la relación entre Dios y el hombre, así como el poder salvador de sus normas, creencias y rituales externos, habían fracturado irremediablemente la unidad en la que por siglos se había cimentado el poder de la Iglesia romana [Balderas Vega, 1996:95].

Con el fin de recuperar, consolidar y extender ese poder y al mismo tiempo impugnar los principios protestantes, en las sesiones conciliares se dejó en manos de un

selecto grupo de teólogos y moralistas la tarea de sistematizar la doctrina que en adelante debería normar la vida y la muerte de los moradores del mundo católico de entonces. Para tal efecto, los teólogos y moralistas tomaron en cuenta, por un lado, la visión que tenía, y que sigue teniendo, la Iglesia acerca del hombre, mientras que por el otro, se apoyaron en el racionalismo cristiano instaurado por santo Tomás en el siglo XIII, cuyo pensamiento se adoptó como la teología oficial de la Iglesia tridentina [*ibid.*].

De acuerdo con la visión del hombre, la doctrina sostiene que, como ser creado a imagen y semejanza de Dios, el ser humano participa de una naturaleza espiritual o alma incorruptible y eterna que lo inclina al bien o virtud, mientras que como descendiente de Adán es el heredero de una naturaleza corporal, corruptible y perecedera que por su misma fragilidad induce al hombre irremediablemente al mal, representado por el vicio y el pecado [*Génesis* 1-3].

A partir de esta visión, la frase inspirada en los Evangelios y que reza a la letra: "se vive para morir y se muere para vivir" se convirtió en la pauta que daba sentido a la vida del creyente. Esto equivalía a hacer de la vida una constante preparación para salvar el alma a la hora de la muerte, razón por la cual el transitar del hombre por este valle de lágrimas se concibió en la doctrina como una lucha individual y cotidiana en contra del mal para conservar, de este modo, la pureza espiritual, denominada también gracia o amistad con Dios.

Conforme al racionalismo cristiano, en este vivir muriendo, el cuerpo y los sentidos, por estar en contacto con el mundo exterior, representaban las vías del conocimiento y como tales desempeñaban, un doble papel en la lucha por la salvación. Por un lado se les consideraba como receptores de la fe y como las vías mediante las cuales el hombre podía alabar a Dios, de ahí que el cuerpo y los sentidos podrían convertirse en un instrumento que ayudaría al creyente a salvaguardar la pureza del alma, siempre y cuando se santificaran previamente ejercitando diversas prácticas entre las que se contaban los sacramentos, como veremos más adelante. Y por otra parte, en virtud de la fragilidad propia de la naturaleza humana, el cuerpo, al inclinar al hombre al vicio, al pecado y a la tentación, podía alejar al hombre de las sendas del bien y de la virtud, por esta razón, cuerpo y sentidos simbolizaban las puertas que daban acceso al pecado, falta que se traducía como un rompimiento

de los lazos que vinculaban al hombre con la divinidad [Van Steenberghen, 1996:46-47]. Sin embargo, para fortalecer esos lazos purificando el cuerpo y los sentidos y de este modo ayudar al creyente a salir victorioso del combate, la santa madre Iglesia había implementado un poderoso armamento compuesto por el fuerte escudo de la fe con el que podría combatir toda clase de herejías, y por un conjunto de obras o prácticas religiosas que representaban las armas que le ayudarían al creyente a luchar contra el mal.

En la sistematización de la doctrina, el Credo simbolizaba el escudo de la fe, puesto que en esta plegaria, que los fieles rezan hasta la fecha, se contienen los principales dogmas avalados en el Concilio de Trento. Su función radica en hacer las veces de un preámbulo mediante el cual se explica el porqué luchar, al tiempo que se justifica el ejercicio de las obras o armas en las que están contenidos los principios del cómo luchar. Estas armas son: sacramentos, mandamientos y oración del Padre Nuestro. De acuerdo con los teólogos de Trento, escudo y armas representaban, a su vez, los cuatro lugares comunes de la Biblia, pues a su juicio, a través de esos lugares el creyente podía brindar un servicio a Dios, a la Iglesia, al prójimo y a sí mismo.

La doctrina se dio a conocer en el *Catecismo romano*, obra escrita por Carlos Borromeo, publicada hacia 1566 [Borromeo, 1785], y en breve se difundió por todos los confines del mundo católico de entonces. En el imperio español y sus colonias logró imponerse, por casi dos siglos, como la ideología dominante, puesto que sus postulados llevaban implícita la justificación del ejercicio del poder, amén de contribuir con la Iglesia y con la Corona a mantener una ortodoxia cerrada lejos de los embates del protestantismo que garantizara la unidad religiosa y política del imperio [Smolinsky, 1995:54]. Sin embargo, en aras de la influencia que ejercieran los principios higienistas, secularizadores y prácticos característicos de la Ilustración, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, el "vivir para morir y el morir para vivir" empezaría a perder ese sentido sacro que por siglos le otorgara el catolicismo del Barroco, al tiempo de ir modificando la noción que se tenía del cuerpo, de los sentidos, de la muerte corporal y de la inmortalidad.

A partir de estos cambios, el presente trabajo se estructurará en dos secciones: en la primera nos referiremos a la importancia de los sacramentos y del ritual mortuorio como santificadores del cuerpo en la lucha del hombre por la salvación del alma, mientras que en un segundo apartado

analizaremos aquellos elementos laicos que al introducirse en el discurso católico de la muerte fueron modificando diversas costumbres luctuosas que los higienistas consideraron antihigiénicas y cuya influencia se manifestó en el sacramento de la extremaunción y en las ceremonias mortuorias, principalmente.

1. Los sacramentos

Es mejor vivir con sacramentos que morir sin ellos.
Miguel Venegas, *Manual de párrocos*

Bautismo, confirmación, confesión o penitencia, eucaristía, orden sacerdotal, matrimonio y extremaunción eran, y siguen siendo según la doctrina católica, los siete sacramentos o armas con las que los fieles podían santificar el cuerpo para luchar en contra del mal, amén de representar un instrumento a través del cual el cuerpo podía convertirse en el estuche del alma en lugar de representar la horrible cárcel del espíritu. Los cuatro primeros, es decir, bautismo, confirmación, confesión y eucaristía se denominan sacramentos de iniciación, en virtud de que eran y siguen siendo los que incorporan al hombre a la Iglesia y a la plenitud del ser cristiano, además de resultar indispensables para la salvación del alma, en cambio, el orden sacerdotal y el matrimonio no resultaban indispensables en la lucha contra el mal. Por último, la importancia de la extremaunción radicaba en el sentido ejemplar que la Iglesia católica de la Contrarreforma le había otorgado al momento de la agonía, tiempo durante el cual mediante el sacramento se fortalecía el cuerpo y el espíritu del moribundo para que entablara el último combate contra el pecado y la tentación, razón por la cual representaba el instante en el que se decidía la salvación o condenación del alma [Borromeo, 1785:174-175].

De acuerdo con la doctrina, el poder salvador de los siete sacramentos se fundamentaba en que habían sido instituidos por el mismo Jesucristo para que el hombre ingresara voluntariamente a la Iglesia, por medio del bautismo, y al mismo tiempo pudiera recuperar la gracia o amistad con Dios perdida a causa de las heridas del pecado y de este modo santificar el alma. Por ese motivo, en la lucha del hombre por la salvación del alma, los sacramentos desempeñaban el papel de intermediarios indispensables en la relación entre Dios y el hombre, amén de considerarse como el vehículo de todas las gracias divinas, incluyendo

dentro de éstas, los beneficios de la redención. De ahí que los sacramentos representaran para los fieles "la fuente a la que vienen a saciar la ardiente sed que causan las pasiones" [Fernández de Santa Cruz, 1758:28-29].

El valor de los sacramentos se exaltaba también mediante diversos significados contenidos en la Biblia, fuente en la que el número siete es símbolo de perfección. A partir de dicha fuente, el número siete de los sacramentos se relacionó con las siete virtudes, con las siete columnas de la sabiduría, con los siete candelabros de oro cuyas luces se derramaban a todos los fieles de la casa del señor y a las siete estrellas que, según el Apocalipsis de san Juan, tenía en su mano derecha el salvador del mundo para iluminar su Iglesia. Asimismo, se les consideraba como los siete sellos que cerraban el libro soberano que sólo pudo abrir el cordero que tenía siete astas y siete ojos y que redimió con su sangre los pecados de la humanidad [Lobera y Abio, 1846:364-365].

De igual manera, la importancia de los sacramentos se fundamentó en diversas costumbres de la antigüedad clásica. Inspirados en estas tradiciones, los teólogos de Trento afirmaron que la recepción de los siete sacramentos implicaba, para los fieles, un juramento mediante el cual adquirían una obligación semejante al sacramento militar que obligaba a los soldados romanos a servir con fidelidad a la República, en tanto que el número siete correspondía a las siete cosas que en aquella época se consideraban necesarias para que el hombre pudiera vivir, conservar la vida y emplearla en beneficio propio y de la República [Fernández de Santa Cruz, *op. cit.*:85-97; Borromeo, *op. cit.*:114-180].

Cabe destacar que en la lucha contra el protestantismo, mediante los sacramentos la Iglesia católica de la Contrarreforma, logró exaltar su papel como intermediaria en la relación entre Dios y el hombre al justificar tanto la importancia salvadora de cultos y rituales externos que se contemplaban en la doctrina, como la autoridad del obispo, quien tenía a su cargo la bendición de los elementos que se utilizaban en las ceremonias sacramentales. En la doctrina se justificaba también el sacerdocio, cuyos miembros, encabezados por el mismo Jesucristo, eran los únicos que contaban con la autorización del obispo para administrar los sacramentos.

De acuerdo con la noción que el racionalismo cristiano tenía acerca del cuerpo humano y de los sentidos, así como de su papel en la lucha del hombre por la salvación del alma en la doctrina se aseguraba que para que la santidad penetrara a través de los sentidos resultaba preciso rodear todas las

ceremonias de diversos elementos visibles y sensibles. En los ritos sacramentales dichos elementos estaban constituidos, en primer lugar, por la palabra salida de la boca, mediante la cual el predicador explicaba a la feligresía el significado y la importancia de cada sacramento para que el oído la escuchara. En apoyo a la palabra y al oído entraban en escena varias representaciones o símbolos visibles que, en el caso de los sacramentos, guardaban una estrecha relación con el objetivo de cada ritual, como veremos más adelante. Con estos elementos visibles, la santidad y la justicia penetrarían a través del sentido de la vista. Un tercer elemento para ser percibido por todos los sentidos era la ceremonia que simbolizaba el culto que se debía tributar a los sagrados misterios [*idem*].

A continuación, nos referiremos al papel de los sacramentos como santificadores del cuerpo en la lucha por la salvación y a los elementos externos utilizados por la Iglesia como un medio para catequizar a los fieles.

Bautismo

Conforme a la visión que la Iglesia tenía acerca de la vida del creyente y del papel del cuerpo humano y de los sentidos en la lucha contra el mal, los sacramentos llamados de iniciación estaban encabezados por el bautismo, palabra que significa lavar, conjurar o invocar el nombre de Dios. Según la doctrina, este sacramento tenía la facultad de borrar la mancha del pecado original o pecado de Adán para que el hombre naciera a la vida de gracia y de este modo ingresara a la Iglesia como soldado de Cristo y así comprometerse a luchar contra el mal, a semejanza del redentor, amén de habilitarlo como miembro de la Iglesia para recibir los demás sacramentos [Fernández de Santa Cruz, *op. cit*.:28-29].

Para catequizar a los fieles y al mismo tiempo santificar el cuerpo, los elementos visibles del bautismo quedaban de manifiesto en la misma pila bautismal hecha de piedra, puesto que según el *Libro del Éxodo*, de la piedra había salido el agua en el desierto para que bebieran los hijos del pueblo elegido de Israel, en tanto que su forma recordaría a los fieles el cáliz de la última cena. De esta manera, en la pila bautismal quedaban representados el Antiguo y el Nuevo Testamento. Entre esos símbolos se contaba también con el agua, cuya propiedad radicaba en lavar la mancha del pecado original, la vela que simbolizaba la gracia o amistad con Dios que se recibía por el

sacramento, así como la fe que debería orientar la vida del creyente, el color blanco del vestido, símbolo de la pureza que debía guardar el cristiano a lo largo de la lucha y el nombre del bautizado, mismo que debía tomarse de algún santo que por haberse distinguido por seguir el ejemplo del redentor y ejercitar la virtud, debía tenerse como abogado, protector y defensor en la vida y en la muerte.

En aras de la santificación del cuerpo, estos elementos se complementaban con la sal colocada en la boca para que el bautizado percibiera el sabor de las buenas obras. Con el propósito de que entendiera y guardara los mandamientos de Dios y al mismo tiempo fortaleciera los sentidos y la voluntad, se le persignaba en la frente, ojos, pecho, hombros y oídos. Por último, el sacerdote ungía con aceite o crisma la cabeza, sede de las tres potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad, y de manera especial la coronilla, sitio en el que se localiza la glándula pituitaria que regula las funciones hormonales. Con este acto se simbolizaba que el hombre había ingresado como soldado a la milicia de Cristo [*ibid.*:174].

Confirmación

Mediante este segundo rito de iniciación, llamado también *signatio frontis*, el creyente era señalado y marcado para el rebaño de la Iglesia. Sus beneficios para santificar el cuerpo radicaban en que armaba y fortalecía a los fieles con los siete dones del Espíritu Santo, como eran, y son hasta la fecha, sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor a Dios. A juicio de la doctrina estos dones habilitaban al creyente para que luchara como soldado de Cristo y combatiera con valentía a los enemigos del bien espiritual representados por la carne, el mundo y el demonio. En la doctrina se afirma que la confirmación era un sacramento que Cristo había instituido el día de Pentecostés, cuando el Espíritu Santo fortaleció a los apóstoles para que santificaran sus vidas con el auxilio de estos siete dones, con los cuales el creyente podría alcanzar la perfección que requería la vida cristiana.

Los símbolos externos del sacramento eran y son actualmente, el crisma o cualquier tipo de ungüento compuesto de aceite y bálsamo consagrado previamente por el obispo. En el sacramento, la misión del aceite radicaba en expresar la plenitud de la gracia, puesto que ésta, a semejanza de la mancha del aceite, debía extenderse al creyente por obra del Espíritu Santo. En

cuanto el bálsamo, por tener la propiedad de preservar de la corrupción, una vez que se frotaba en el cuerpo tenía la facultad de preservar a las almas de la corrupción del pecado. Con dichos elementos se ungía la frente del creyente no sólo para marcarlo como miembro del rebaño de la Iglesia, sino también para que recibiera la fortaleza y el valor necesarios para confesar y defender su fe. Con el fin de ahuyentar a los demonios, representantes del mal, el sacramento se cerraba con una bofetada, con la que se le recordaría al confirmado que debía estar alerta en la lucha como fuerte guerrero y sufrir con ánimo cualquier adversidad [*ibid.*:186].

Confesión o penitencia

Si por la flaqueza propia de la naturaleza corporal, siempre inclinada al mal, el soldado de Cristo caía herido por las flechas del vicio y del pecado, contaba con la confesión o penitencia, sacramento con el que recobraría la pureza espiritual, gracia o amistad con Dios para vincularse nuevamente con la divinidad De acuerdo con la doctrina, el sacramento constaba de tres signos externos: la contrición o acto que se traducía como el dolor de haber ofendido a Dios, mediante el cual el pecador recordaba todas sus faltas al tiempo que prometía reformar su vida pasada y volver a las sendas del bien y la virtud. Después estaba la confesión, propiamente dicha símbolo de la acción en la que el pecador confesaba sus pecados y el pastor de almas absolvía al creyente de las culpas confesadas. Por último estaba la penitencia, destinada a satisfacer a la divina justicia. Estas tres acciones representaban, a su vez, el pensamiento, la palabra y la obra con las que el hombre había ofendido a Dios. Según la doctrina, en la contrición intervenían el cerebro y el corazón. El primero, es decir, el cerebro, representaba al pensamiento, que por ser la sede de la memoria y del entendimiento ayudaría al creyente a recordar todas y cada una de sus faltas. Mientras que el corazón, órgano en donde radica el sentimiento, se encargaría de despertar en el creyente el dolor y el arrepentimiento sincero requerido por el sacramento.

En la confesión la palabra estaba representada por la boca, lugar de donde salían todas las injurias en contra de Dios y del prójimo, también era puerta de entrada del pecado de la gula. Con esta acción los fieles daban cumplimiento a un acto de humildad al arrodillarse delante del sacerdote para acusar sus pecados. El perdón de estas faltas saldría también de boca

del confesor para que la absolución penetrara a través del sentido del oído del pecador y limpiara su alma [*ibid.*:186].

A juicio de la Iglesia, con la confesión se perdonaba la culpa, pero quedaba aún pendiente la satisfacción de la pena por haber ofendido a Dios. Para satisfacer esa pena era preciso que el pecador pusiera en práctica alguna obra que por su naturaleza causara molestia y dolor corporal. Entre éstas, la doctrina recomendaba la oración, el ayuno y la limosna, puesto que correspondían a tres géneros de bienes que los fieles, y el hombre en general, habían recibido de la mano de Dios. La oración representaba los bienes del alma con los que se aplacaba la ira divina; con el ayuno se renunciaba a los bienes del cuerpo mediante un castigo corporal y con la limosna se renunciaba a los bienes de la fortuna para satisfacer las necesidades del prójimo [Borromeo, *op. cit.*:174].

Eucaristía

Al perdonar los pecados, la confesión no tenía sólo la propiedad de restablecer los lazos que vinculaban al hombre con la divinidad, sino que también disponía a los fieles para que recibieran dignamente el sacramento de la comunión o eucaristía, término que significa buena gracia. Según la fe católica esa buena gracia estaba contenida en una hostia o pan sin levadura que representaba el alimento espiritual con el que el creyente fortalecería el espíritu y pudiera conservar, de esta manera, la pureza del alma a través de la boca.

La eucaristía se denominó, indistintamente, sacramento de la paz, de la caridad, viático o sacramento de la cena, pues según la doctrina había sido instituido por Cristo en la última cena que tuvo en compañía de los apóstoles. Sus especies son el pan de trigo y el vino mezclado con agua. Conforme a la fe, estas especies, una vez consagradas por el sacerdote, se convertían en el cuerpo y la sangre del Redentor. El pan, fruto del trigo, y el vino, fruto de la vid, eran el resultado del trabajo del hombre, al tiempo de simbolizar el cuerpo de la Iglesia de Cristo, compuesto por muchos miembros, a semejanza de los granos de la espiga y de las uvas que forman el racimo de la vid [*ibid.*:124-136].

Orden sacerdotal

De acuerdo con lo estipulado en el Concilio de Trento, los sacerdotes son los encargados de santificar el cuerpo por medio de los sacramentos, por tal

motivo, obispos y sacerdotes, como intérpretes y embajadores de Dios, son los responsables de enseñar, en su nombre, la ley y las reglas del bien vivir sobre la tierra. Para tal efecto, el sacramento dotó a los sacerdotes de dos potestades: la del orden, que se traduce en la facultad de consagrar el cuerpo de Cristo o eucaristía, y una segunda potestad llamada de jurisdicción, que equivale a dirigir y gobernar al pueblo católico y encaminarlo a la bienaventuranza eterna. En la ceremonia sacramental, el obispo entrega al sacerdote, próximo a ordenarse, el cáliz con vino y agua y la pátina con la hostia o alimento espiritual, al tiempo de imponerle las manos en señal de fortaleza, de amor y de templanza que debe regir la vida sacerdotal. En seguida se le corta el cabello en figura de corona, cuya redondez, según la tradición de los apóstoles, se debe de ir agrandando en recuerdo de la corona de espinas que se colocó en la cabeza del redentor y en recuerdo también de la vida de perfección elegida por los clérigos, amén de representar el menosprecio a las cosas terrenas.

Conforme a la doctrina, a los sacerdotes se les llama también presbíteros, palabra griega que significa ancianos, no porque la madurez, tan necesaria en el sacramento, signifique larga vida, sino porque es sinónimo de una vida sin mancha [*op. cit*.:186-187].

Matrimonio

Según los teólogos de Trento, el sacramento se llama así porque la mujer debía casarse para ser madre. También denominaban al matrimonio como junta, de juntarse, ya que la legítima mujer y el varón quedaban enlazados como con un yugo cuya fuerza consistía en el vínculo y la obligación y no en el contacto carnal. No obstante, para la Iglesia católica el objetivo más importante del matrimonio radicaba en contar con el auxilio de una compañera para llevar más fácilmente los trabajos de la vida y de la vejez, educar a los hijos en la verdadera fe y religión y evitar el pecado de la lujuria, mientras que el respeto que el hombre debía tener hacia la mujer se fundamentaba en las enseñanzas de los Padres de la Iglesia que afirmaban que Eva no había sido formada de los pies de Adán porque debía ser tratada con delicadeza. Tampoco había sido hecha de la cabeza para que entendiera que no era la Señora, sino súbdita de su marido. En cambio, había sido hecha del costado de su marido, cerca del corazón, porque Eva representaba el amor y no sólo la tentación [*ibid*.:204-206].

Según la doctrina, el carácter indisoluble del sacramento se fundamentaba en que el matrimonio simbolizaba la unión que existe entre Cristo y la Iglesia, por tal motivo, el marido debía amar a su mujer como a su mismo cuerpo y por eso, según reza el sacramento hasta la fecha, "dejará el hombre padre y madre y serán los dos en una sola carne" [*ibid*.:203].

Extremaunción

Dentro de los sacramentos no podía faltar uno dedicado especialmente a los enfermos y moribundos, como lo era, y lo es hasta la fecha, la extremaunción. De acuerdo con la doctrina fue el veneradísimo apóstol Santiago quien promulgara la ley del sacramento al afirmar: "¿Enferma alguno de vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia y hagan oración por él, ungiéndole con óleo en nombre del Señor y la oración de la fe (Credo) sanará el enfermo y lo aliviará el Señor y si está en pecado, se le perdonará" [*ibid*.:178-179].

En la lucha del hombre por la salvación del alma, la enfermedad del cuerpo, la agonía y la unción tenían un sentido ejemplar y moralizante. Para cubrir estos fines, el sacramento se dividía en tres etapas: el cuidado del enfermo, el auxilio del moribundo, para concluir con la administración del sacramento cuando se presentaban los primeros estertores de la muerte. Esos tres momentos encerraban el ideal de la muerte barroca, misma que se traducía como una muerte esperada tras una larga y penosa enfermedad a la que se le consideraba como la gran maestra, en tanto que permitía al enfermo ejercitar la paciencia y la serenidad, despachar sus asuntos terrenos y prepararse para recibir dignamente la extremaunción, sacramento con el que alcanzaría la gracia de una buena muerte o muerte con sacramentos y bajo el amparo de la Iglesia, pues de este modo el soldado de Cristo saldría triunfante de la lucha contra el mal.

De acuerdo con el discurso barroco de la muerte, agonía y unción se desarrollaban en el interior de la alcoba del moribundo ante la mirada curiosa de parientes, amigos y otros miembros de la comunidad a quienes se les recordaba en esos instantes el carácter finito de la vida, la omnipresencia de la muerte y la necesidad que tenían de prepararse para esperar su llegada con el alma libre de culpas y de esta manera evitar la temible muerte repentina o muerte en pecado.

Una vez que la muerte anunciaba su llegada, el sacerdote procedía a administrar el sacramento cuyos signos visibles estaban constituidos por el

óleo, previamente consagrado por el obispo, con el que se ungía el pecho y la espalda en representación del cuerpo mismo con el que el agonizante había ofendido a Dios. A continuación, ungía todos y cada uno de los órganos del cuerpo en donde radicaban los sentidos: la boca, con la que había injuriado a Dios y al prójimo, amén de representar la vía de entrada del pecado de la gula; los oídos, puerta de entrada de las palabras que lo habían alejado del bien; los ojos, símbolo de las luces vigilantes del cuerpo; la nariz, órgano del discernimiento entre el buen y el mal olor y representación del exceso; manos y pies, sede del tacto y miembros del cuerpo en donde se originaban la ociosidad y los malos hábitos de la juventud que habían desviado al creyente de las sendas de la virtud.

La santificación del cuerpo del moribundo a la hora de la agonía se complementaba con ceras y agua bendita rociada en su cama para ahuyentar a los demonios, con un crucifijo, símbolo de la bandera bajo la cual había militado el soldado próximo a morir, el rezo de tres aves marías en honor de la Trinidad y en memoria de los tres clavos con los que Cristo fue clavado en la cruz y otras plegarias más que supuestamente debían penetrar por el oído del agonizante para recordarle los principales dogmas de la fe católica. En este último trance para santificar el cuerpo y fortalecer el alma, muy importante resultaba también la presencia de escapularios, medallas, reliquias y las valiosísimas indulgencias, especialmente las que otorgaba la bula de la Santa Cruzada, que ayudarían al moribundo a reducir su estancia temporal en el purgatorio [*ibid*.:178-184].

2. La sepultura eclesiástica. Un culto al cadáver y a la muerte individual

Para reforzar la ortodoxia cristiana y extender el poder eclesiástico incluso más allá de la muerte, en la lucha del hombre por la salvación del alma la santificación del cuerpo no terminaba con la extremaunción, sino que se prolongaba después del deceso mediante una ceremonia denominada en la doctrina como *sepultura eclesiástica*. La ceremonia estaba perfectamente reglamentada en los *Manuales de Sacramentos* o libros que utilizaban los párrocos para explicar a la feligresía el significado y la importancia de estos rituales. Sin embargo para moralizar a los fieles, la Iglesia promovió entre las élites urbanas la celebración de un ostentoso funeral destinado a honrar la muerte de aquellos personajes

distinguidos que pertenecían a los grupos de poder, quienes deseosos de hacer alarde de su riqueza y poderío, así como de su lealtad a la Iglesia, dejaban cubierto de antemano el alto costo del funeral mediante cuantiosas sumas que se estipulaban en el testamento y de este modo comprar, literalmente, el reino de los cielos.

El funeral, denominado por los historiadores contemporáneos como el ceremonial barroco de la muerte en virtud de su fastuosidad, se inspiraba tanto en las tradiciones grecorromanas, como en otras costumbres propias de los cristianos de la Iglesia primitiva. Su objetivo radicaba también en hacer de la muerte un acto público, ejemplar y vivido colectivamente, amén de destacar creencias tales como la resurrección de los cuerpos y la inmortalidad de las almas [Fernández de Santa Cruz, *op. cit.*:167-169].

Dicho ceremonial se introdujo en la Nueva España hacia 1559, fecha en la que los habitantes de la muy noble y leal Ciudad de México se congregaron en las céntricas calles de dicha ciudad para presenciar un lujoso y entonces novedoso funeral ofrecido en honor de Carlos V, ese lejano y poderoso monarca en cuyos dominios jamás se ponía el sol [Cervantes de Salazar, 1963].

A partir de entonces, la ceremonia se propagó por las principales ciudades novohispanas y en especial en aquellas que fueron adquiriendo el rango de cabeceras de obispados y en el arzobispado, por ser éstos los sitios en los que se asentaban las élites españolas y criollas quienes, además de pertenecer a los grupos hegemónicos, eran también asiduos benefactores de la Iglesia.

Para exaltar uno de los dogmas más importantes del catolicismo como lo es, hasta la fecha, el dogma trinitario, el culto al cadáver o sepultura eclesiástica se dividía en tres etapas: duelo, entierro y exequias, etapas a través de las cuales se exhortaba a los fieles a ejercitar las tres virtudes teologales: la fe en los méritos de la redención de Cristo, la esperanza en la resurrección y la caridad que debían tener con el difunto.

El duelo

Esta etapa del funeral se iniciaba con la preparación del cuerpo para ser expuesto durante la ceremonia a la mirada siempre curiosa de los dolientes. Una vez que el enfermo exhalaba el último suspiro en la intimidad de la alcoba, el médico del cuerpo o el médico del alma cerraban la boca y los ojos del difunto en señal de que los sentidos corporales habían muerto para el mundo. Siguien-

do antiguas costumbres de la Iglesia y como símbolo de pureza, primero se lavaba el cadáver, después se amortajaba con un paño blanco de lienzo en recuerdo de que así había sido sepultado Jesucristo, o bien, para ganar indulgencias y en señal de humildad, se le vestía con algún hábito religioso de las órdenes mendicantes. Más tarde se colocaba en un ataúd de madera, puesto que el Redentor había muerto en un madero para redimir los pecados de la humanidad. En seguida se le adornaba con guirnaldas y flores para simbolizar que así como las flores anuncian la fértil primavera y el dichoso verano en que se cosechan los frutos de la tierra, así también el tránsito de la muerte es una primavera en la que se espera el fruto de los trabajos de la vida. Por último se colocaba entre las manos del difunto la bula de la Santa Cruzada, documento pontificio que por los múltiples perdones que otorgaba, representaba un verdadero pasaporte a la vida eterna [Carrillo, 1602:205-206].

El arreglo del cuerpo ponía punto final a la intimidad de la muerte para dar inicio a un ceremonial en el que la parca recorría las calles y plazas de la ciudad pregonando su llegada inevitable y su sentido ejemplar. Para adornar el paso del cadáver y de los dolientes, en señal de duelo, unas comisiones nombradas por el cabildo eclesiástico o por el cabildo civil, se daban a la tarea de cubrir de la manera más fastuosa posible, los edificios gubernamentales y eclesiásticos con finas telas de color blanco y negro que se deslizaban por los balcones.

Después, un cortejo fúnebre recorría las céntricas calles para trasladar el cuerpo del lugar del fallecimiento al palacio arzobispal, cuando se trataba de un honorable miembro del clero, o bien, al palacio virreinal cuando el difunto había sido representante del poder temporal. En estos sitios en donde se velaba al cadáver y se recibían las condolencias no podían faltar una cruz, un cirio pascual y el fuego de numerosas ceras encendidas. La cruz recordaría a los dolientes la Pasión y la Redención, pilares de la doctrina católica y bandera bajo la cual había militado el difunto; el cirio pascual, hecho de cera virgen representaba el cuerpo mismo de Cristo, vencedor de la muerte; las ceras encendidas simbolizaban el fuego nuevo y la pascua, época en la que todo se regenera.

Además de esta función simbólica las ceras cumplían durante el duelo la misión de purificar el ambiente y alumbrar al cadáver para ser visto por todos y con su luz exaltar la paz y el reposo con que se premia el final de una vida virtuosa. La

iluminación del cadáver se complementaba con cuatro cirios que flanqueaban el ataúd en memoria de los cuatro puntos de la cruz de Cristo [*idem*].

El entierro

El sínodo de Ferrara señalaba que el entierro debía efectuarse veinticuatro horas después del deceso. Para continuar con la santificación del cuerpo y al mismo tiempo moralizar a los fieles, las normas eclesiásticas estipulaban la celebración de una misa de cuerpo presente antes del entierro. Las élites novohispanas acostumbraban ofrecer esta ceremonia en la misma catedral o bien en los principales templos y conventos de las diferentes ciudades del reino.

Un solemne y bien jerarquizado cortejo en el que intervenían ambos cabildos, las órdenes religiosas y otros funcionarios públicos más, así como las cofradías y otras agrupaciones piadosas, trasladaban el cadáver del lugar del duelo al templo en donde se celebrarían los responsos y en múltiples ocasiones, también la sepultura. Todos ellos marchaban silenciosamente por las principales calles de la ciudad al son lúgubre y patético de tambores y música tocada a sordina. A lo largo del trayecto los dolientes hacían cinco paradas en cinco capillas posas colocadas de trecho en trecho, tanto para el descanso de los portadores del féretro, como para simbolizar las cinco llagas del cuerpo de Cristo con las que el Señor redimiera los pecados cometidos por los hombres a través de los cinco sentidos corporales [Becerra y Moreno, 1766:33].

Al llegar al templo y durante la ceremonia de cuerpo presente, el féretro se rodeaba de recipientes que contenían incienso para simbolizar, de esta forma, que las oraciones ofrecidas por el descanso del alma del difunto se elevarían al cielo a semejanza del humo, símbolo, a su vez, de la oración. Asimismo, se rociaba con abundante agua bendita para que el alma pudiera entrar directamente a la gloria [Carrillo, *op. cit.*:205].

Una vez concluidos los responsos, el cortejo trasladaba el cadáver al lugar del entierro, el que casi siempre se hacía en el atrio o en el interior de templos, conventos y hospitales donde se había celebrado la misa. A pesar de su alto costo, estos sitios eran los lugares de entierro preferidos por las élites puesto que, de acuerdo con la doctrina, representaban una prenda segura de salvación en virtud de que el cuerpo del difunto seguiría purificándose al estar cerca de Dios, de la Virgen y de los santos, amén de participar de los

beneficios de las misas que se celebraban día tras día y que simbolizaban el sacrificio del Redentor [*idem*].

El entierro se daba por concluido cuando un orador, con voz potente y bien timbrada, daba lectura a la *Oración fúnebre*, pieza literaria que la Iglesia heredara de griegos y romanos, en la que se alternaban el verso y la prosa para destacar nuevamente las virtudes del difunto y de este modo moralizar a los fieles y consolar a los dolientes.

Las exequias o lo que sigue después de la muerte

La exequia era la ceremonia que ponía punto final al rito denominado sepultura eclesiástica. En los novenarios, cabos de año, así como en las misas y sufragios posteriores al entierro el cuerpo del difunto era suplido por un fastuoso monumento conocido indistintamente como catafalco, pira, túmulo o máquina de la muerte que la Iglesia de la Contrarreforma adoptó de la cultura griega. El monumento, casi siempre de forma piramidal, representaba la inmortalidad, mientras que su decoración, a base de estatuas, emblemas y poemas o motes, exaltaban una vez más las virtudes del difunto.

La pira se colocaba en el crucero del interior del templo y debajo de la cúpula. El crucero era la representación misma del cuerpo de Cristo, mientras que la cúpula simbolizaba la inmortalidad, cuando su forma era redonda o bien la resurrección cuando era octogonal [Anaya Duarte, 1996:125-132].

El simbolismo de tal ubicación se complementaba con el túmulo mismo que, por su carácter efímero, recordaba a los asistentes la finitud de la vida corporal. Este recuerdo se acentuaba mediante la representación un esqueleto, figura inspirada en la Europa medieval de los años de la peste, que emergía triunfante de la cúspide del monumento y que representaba al primer Novísimo, es decir, la muerte manipulando un reloj, tema que se explica por el sentido que el tiempo tenía para el hombre del Barroco [Paz, 1990:220].

3. La Ilustración ante el cuerpo humano, la agonía, la muerte y la inmortalidad

Mientras que la Iglesia católica se esforzaba por mantener y extender su poder difundiendo una doctrina basada en el saber medieval, la ciencia cambiaba el rumbo de la humanidad en virtud de varios descubrimientos que, al poner de manifiesto que el universo estaba regido por leyes y no por la mano de

Dios, rompían por completo con los viejos esquemas medievales que por siglos habían servido para explicar el universo, el mundo y a sus moradores. Había llegado la hora de replantearse ese cúmulo de saber para adecuarlo al conocimiento de la ciencia moderna [Trabulse, 1974:95].

El intento dio origen a un largo proceso de francos matices seculares que se iniciaría en la Europa del Renacimiento para culminar hacia la segunda mitad del siglo XVIII con el advenimiento de la Ilustración, fecha en que los ilustrados empezaron a considerar el ritual externo y barroco en que la Iglesia se apoyaba para moralizar y catequizar a los fieles como superfluo, inútil, impráctico, costoso, hipócrita e incluso antihigiénico y supersticioso.

Fue entonces cuando el "vivir para morir y el morir para vivir" fue perdiendo su sentido y en adelante el lugar del soldado de Cristo, personaje central de la historia, que luchaba contra el mal utilizando el valioso armamento que la Iglesia le proporcionaba, lo ocuparía el ciudadano fiel al Estado absoluto, cuya existencia se justificaría en la medida que entablara una lucha en contra de la ignorancia mediante una educación cívica y progresiva, a fin de lograr la felicidad de todos en este mundo y no en el más allá. De tal manera que, en la medida en que la existencia dejaba de ser un doloroso transitar por este valle de lágrimas, la muerte dejaba de significar el paso a una vida mejor para considerarse, en cambio, como una necesidad humana, como un fenómeno natural sujeto a leyes y que tan sólo apartaba a los hombres de los bienes de este mundo; mientras tanto la agonía se despojaba también de su sentido moralizante y ejemplar pues, a juicio de algunos pensadores como Jovellanos, tan sólo había propiciado los abusos del clero, amén de resultar un momento especialmente antihigiénico y nocivo [Sarrailh, 1952:701].

Tal afirmación se fundamentaba en las ideas higienistas propias de la Ilustración que sostenían que la correcta circulación del aire y del agua se contaba entre los factores que ayudaban a conservar la salud del cuerpo, a semejanza de la correcta circulación de la sangre descubierta por Harvey; de tal manera que, siguiendo los dictados de la ciencia, la agonía resultaba un instante que ponía en peligro la salud de los vivos, sobre todo si se toma en cuenta que el ideal de la muerte barroca sostenía que la escena se desarrollaba en la alcoba cerrada y oscura del moribundo, ante la morbosa mirada del sacerdote, del médico, del notario, de la familia y de otros miembros de la comunidad presentes en el trance.

La nutrida concurrencia, si bien le daba un toque de familiaridad al momento, impedía la libre circulación del aire propiciando, al mismo tiempo, la inhalación de los pestíferos olores que despedía el cuerpo del moribundo; de tal manera que en la medida en que el cuerpo dejaba de representar el estuche del alma para convertirse en un puñado de miasmas putrefactos y dañinos, la agonía iba perdiendo su carácter familiar y su sentido moralizante y ejemplar.

En virtud de esta noción del cuerpo, resultaba preciso también alejar los lugares de entierro del corazón mismo de los poblados para ubicarse en lugares altos y ventilados y de esta forma preservar la salud de los vivos [*idem*].

Unción de los enfermos. Secularización de un ritual

Este conjunto de ideas que la Ilustración tenía acerca del carácter nocivo del cuerpo enfermo y agonizante y del cadáver mismo, en breve favorecieron la introducción de elementos laicos en el sacramento de la extremaunción y en el ritual barroco de la muerte. Ante los ojos ilustrados y en aras de la ciencia, el sacramento quedaba incompleto si no se complementaba con diez señales del cuerpo que todos los pastores de almas debían conocer para advertir la cercanía de la muerte a fin de administrar oportunamente la unción. Tales señales eran: 1) fiebre y dolor intenso en los huesos, 2) rostro desfigurado y manos tensas, 3) temblor de dientes, 4) lengua seca, negra y con llagas, 5) sudor y aliento frío, 6) falta de calor en las extremidades, 7) pulso irregular, 8) inmovilidad, 9) inflamación de las entrañas, 10) respiración violenta [Arbiol, 1722:91].

Además de conocer estas señales del cuerpo, se recomendaba al sacerdote administrar el sacramento cuando los ojos, considerados en la doctrina como las luces vigilantes del cuerpo, estaban hundidos y con manchas alrededor de la pupila o bien, cuando los párpados presentaran un color amarillento. En la nariz, símbolo del exceso y órgano del olfato y del discernimiento entre el buen y el mal olor, las señales se presentaban en el momento en que la nariz se afilaba de los extremos, se ponía amarilla y la respiración se dificultaba. Los avisos de la boca, puerta de entrada del pecado de la gula, se manifestaban cuando los labios estaban secos o blanquizcos o de color amarillo. Se recomendaba, asimismo, que el moribundo no sólo limpiara su espíritu para morir en paz de Dios, sino también su boca antes de recibir el sagrado viático, pues a juicio de los higienistas: "la boca de los enfermos, hediondas por

razón de algunas úlceras malignas, es justo que poco antes se laven con aguas olorosas que recete el médico para que, por lo menos en el momento en que reciban el sacramento, no hiedan…" [Venegas, 1766:181].

En los oídos a través de los cuales habían penetrado las palabras que alejaron al agonizante del bien, la frialdad y las arrugas eran señales de muerte cercana, mientras que en los pies y manos, sede del tacto, esas señales se manifestaban "si echa los pies fuera de la cama, si tiene las piernas encorvadas hacia atrás, uñas y dedos cárdenos (es decir, morados o cianóticos) y pulso con grandes intermitencias" [Crasset, 1788:384-386].

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII el contacto cotidiano con enfermos y moribundos permitió a los médicos ilustrados distinguir, con base en la observación, algunas manifestaciones del cuerpo o síntomas de los males más frecuentes de la época que antecedían a la muerte. De acuerdo con tales observaciones, la ciencia sostenía que el rechinar de dientes anunciaba la muerte de quienes padecían calenturas o delirios; el sudor frío, el color morado de los labios y el "no poder despedir las flemas" eran síntomas de muerte segura para las víctimas de hidropesía o mal de ético, mientras que en los enfermos de dolor de costado, la señal se manifestaba en una respiración difícil y demasiado movimiento. Por último, entre quienes padecían calenturas, los ojos vidriosos, los quejidos y el sudor frío eran los síntomas de una muerte cercana [*idem*].

La Ilustración ante el ceremonial barroco de la muerte y de la inmortalidad

Para 1760, el ceremonial barroco de la muerte estaba en plena transición, misma que se manifestó en un primer momento en un claro descenso de aquellas lujosas ceremonias que organizaban las élites novohispanas para rendir un homenaje a la muerte individual de los destacados miembros de la aristocracia eclesiástica para dedicarse, principalmente, a conmemorar la muerte de los gobernantes de la casa reinante de los Borbones, o bien, de la aristocracia laica, quienes se convertían en aquellos seres cuyas vidas y muertes eran dignas de imitarse. En esas ceremonias la *Oración fúnebre*, pieza literaria que ponía punto final al entierro, destacó a un nuevo prototipo de hombre diferente al soldado de Cristo que dedicara su vida a luchar contra el mal para salvar el alma. Ese nuevo personaje se caracterizaba, a semejanza del soldado, por ser

un hombre honesto y virtuoso, pero con la peculiaridad de que ese concepto de virtud no poseía un sentido religioso sino social. Por tal motivo el hombre honesto era aquel que aspiraba a perfeccionar sus cualidades físicas e intelectuales con el propósito de alcanzar la felicidad propia y la de sus vasallos en este mundo. Esa felicidad, lejos de conseguirse mediante la pureza del alma, se basaba en un estado de abundancia y comodidades que todo buen gobierno debía ofrecer a sus gobernados, de ahí que el mensaje de la oración fúnebre girara en torno de las virtudes ilustradas como eran: la honestidad, la felicidad y la justicia [Anónimo, 1820:27-32].

Como parte de los requerimientos del Estado absoluto, los críticos ilustrados del mundo católico cuestionaron la existencia de las órdenes monásticas y religiosas, entre las que se contaban algunos clérigos facultados para administrar los sacramentos, pues a su juicio sólo representaban un escuadrón de inútiles que alejaban de manos del Estado a un buen contingente de jóvenes que bien podrían desempeñar empleos de carácter civil, o bien, en enlistarse en la milicia para contribuir con la seguridad y prosperidad de ese Estado. En aras de tales requerimientos se abandonó la idea de exaltar el culto al cadáver y junto con éste la muerte individual, esperada y con sacramentos que por siglos difundió el catolicismo del Barroco, para destacar, en cambio, la muerte heroica y patriótica ejemplificada por un puñado de héroes que por servir al Estado ofrendaban sus vidas en las guerras que por aquellos años España entablaba en contra de otras potencias europeas. Esa muerte heroica, lejos de esperarse pacientemente en la alcoba, se caracterizaba por ser una muerte colectiva, anónima, repentina o sin preparación religiosa; no obstante, por sus propios fines también era digna de imitarse [Omaña y Sotomayor, 1770].

Poco o nada sabemos a dónde fueron a parar los cuerpos de esos heroicos seres, sabemos en cambio que la ceremonia luctuosa seguía celebrándose en los templos y catedrales de las principales ciudades del reino. Sabemos también que las ideas prácticas de la Ilustración cuestionaron la utilidad del túmulo funerario que en el ceremonial barroco de la muerte representaba el cuerpo del difunto durante las exequias. No obstante, entre las élites urbanas esta costumbre perduró hasta la primera mitad del siglo XIX, época en la que, en virtud de la inestabilidad política del naciente país y los cuantiosos gastos de la guerra, el fastuoso túmulo que antaño suplía el cuerpo del difunto se redujo a una especie de altar de muertos en el que, en tiempos posteriores, la

modernidad dejaría sus huellas, pues en esos altares el cuerpo se representó mediante una simple fotografía.

En el marco de las ideas ilustradas la inmortalidad dejaba de concebirse como el resultado de una ardua y cotidiana preparación religiosa que permitiera al creyente fortalecer su cuerpo y su espíritu para luchar en contra del mal, para convertirse, en cambio, en un premio al que se hacían acreedores todos aquellos hombres, cuyas vidas, al estar al servicio del Estado absoluto y del bien común, a la hora de la muerte merecían ocupar un lugar especial en el recuerdo de los hombres.

Bibliografía

Anónimo
1820 *Reales exequias de la señora doña María Isabel Francisca de Braganza augusta esposa del señor don Fernando VII rey de las Españas*, México, Imprenta de la Viuda y Herederos de Don José Romero.

Arbiol, Antonio
1722 *Visita de enfermos y ejercicio santo de ayudar a bien morir*, Barcelona, Imprenta de Ángeles Martí.

Anaya Duarte, Juan
1996 *El templo en la teología y en la arquitectura*, México, Universidad Iberoamericana (Fe-cultura, 6).

Balderas Vega, Gonzalo
1996 *La reforma y la contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*, prólogo de Luis Ramos, México, Universidad Iberoamericana.

Borromeo, Carlos
1785 *Catecismo del santo concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de san Pío V, traducido a la lengua castellana por fray Agustín Zorita OP,* 2a impresión, Madrid, publicado por orden del rey en la Imprenta Real.

Becerra y Moreno, Juan
1766 *Relación del funeral entierro y exequias del ilustrísimo señor don Manuel Rubio y Salinas, arzobispo que fue de esta santa iglesia catedral metropolitana de México*, México, Imprenta del Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso.

Carrillo, Martín
1602 *Explicación de la bula de difuntos, dedicado a las ánimas del purgatorio*, 2a impresión, Zaragoza, Ángelo Tavanno.

Cervantes de Salazar, Francisco
1963 *México en 1554 y túmulo imperial*, edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa (Sepan cuántos…, 25).

Crasset, Juan
1788 *La dulce y santa muerte,* traducción de Basilio Sotomayor, Madrid, Imprenta de González.
Fernández de Santa Cruz, Manuel
1758 *Manual de los sacramentos conforme al ritual de nuestro señor padre Paulo V formado por orden del ilustrísimo y excelentísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana.
Lobera y Abio, Antonio
1846 *El porqué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios*, México, Librería de J. Rosa.
Omaña y Sotomayor, Gregorio
1770 *Oración fúnebre que en las aniversarias honras de los difuntos militares de España, se celebraron de orden de su majestad en la iglesia catedral de México*, México, José Jáuregui.
Palafox y Mendoza, Juan
1762 *Obras*, Madrid, Imprenta de don Gabriel Ramírez, vol. 5.
Paz, Octavio
1990 *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, 3a. ed., México, FCE (Obras y estudios literarios).
Sarrailh, Jean
1952 *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE.
Smolinsky, Herbert
1995 *Historia de la Iglesia moderna*, versión castellana de Ramón A. Diez Aragón, Barcelona, Herder (Biblioteca de Teología).
Steenberghen, Fernand van
1996 *¿Qué sé? El tomismo*, traducción Antonio Robles, México, Publicaciones Cruz.
Trabulse, Elías
1974 *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México, El Colegio de México (Nueva serie).
Venegas, Miguel
1766 *Manual de párrocos para administrar los santos sacramentos y ejecutar las demás sagradas funciones de su ministerio*, Puebla, Imprenta del Colegio de San Ignacio de Puebla.

La autopsia de fray García Guerra: metáforas corporales en el México del siglo XVII

Miruna Achim
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, CUAJIMALPA

1. El cuerpo, entre la farsa y el polvo

A pocas horas de la muerte del arzobispo y virrey de la Nueva España, fray García Guerra, el escritor español Mateo Alemán —célebre por su popular novela picaresca *Guzmán de Alfarache* (1599)— describió el macabro espectáculo de su autopsia realizada el 22 de febrero de 1612:

> Este día miércoles como a las ocho de la noche, abrieron el cuerpo, i hallaron por la parte concava de la punta del higado cantidad como de medio huevo por donde se aliga con las costillas, por la materia que le acudian de aqel lado ya podrido: los pulmones con algunas manchas, tan levantados, q apenas pareçia caber en la caja de su asiento, i el coraçon mui consumido i pequeño. Las costillas mendozas estavan tan podridas, q se dezasian entre los dedos; indicios todos q aunque los medicos atinavan al daño, i hizieron sus posibles diligencias por ser caso inaudito, ni visto ni oido su semejante, y que nunca su señoría se quejó de otra cosa que solo del lado del higado, y al ser la lesion interior de

síntomas indiferentes, dio margen donde cada uno pudiera esforzar su opinión, con suficiente disculpa de la que les quiso imputar el vulgo ignorante. […] Luego después Iueves en la noche siguiente, por temor del mal olor, le abrieron la cabeça i le aserar el caxco a la redonda, para sacarle las medulas: fue tanta la cantidad, q me parecio, si quisieran bolverlas a envazar en su mismo vazo, ni en otro tãto mas cupieran [Alemán, 1983:11r y v. (101)].

La autopsia de García Guerra no fue sino un episodio dentro de una espectacular sucesión de acontecimientos que recuenta Mateo Alemán en su pequeño texto *Sucesos de don frai García Gera*, publicado en 1613 junto con la *Oración fúnebre* del mismo autor.[1] Los *Sucesos* inician con la llegada de García Guerra a la Nueva España en 1608. Mateo Alemán, quien había cumplido sesenta años en 1607 y seguía buscando, infructuosamente, fortuna, viajó en la misma flota que García Guerra y logró cierta amistad y cercanía con el futuro arzobispo y virrey.[2] Alemán cuenta la promoción de García Guerra al puesto de virrey en junio de 1611, cuando el entonces virrey, Luis de Velasco, regresó a España para hacerse cargo del Consejo de Indias. El dominio material de García Guerra sobre la Nueva España no duró mucho: medio año, marcado por prodigiosos eventos. El 10 de junio de 1611 ocurrió un eclipse de Sol, mal augurio —en la opinión de astrólogos contemporáneos— para la investidura de García Guerra como virrey el 19 de junio. Unos días después, varios temblores sacudieron los festejos de su toma de

1. *Los Sucesos* y la *Oración fúnebre*, que Mateo Alemán compuso con la ocasión de la muerte de García Guerra, se publicaron en 1613, en México, en la imprenta de la viuda de Pedro Balli. En 1911, Alice H. Bushee publicó una edición anotada de los dos textos, "The 'Sucesos' de Mateo Alemán, reprinted by Alice H. Bushee", en la *Revue Hispanique: recueil consacré à l'étude des langues, des littératures et de l'histoire des pays castillans, catalans et portugais* [1911:359-451]. En 1983, la Academia Mexicana de la Lengua publicó un libro que contenía una versión modernizada y una facsimilar de los textos, con introducciones de José Rojas Garcidueñas y Antonio Castro Leal. Las referencias a los *Sucesos* y a la *Oración* que aparecen en este ensayo provienen de esta edición facsimilar, *Sucesos de D. frai García Gera* [1983]. Por otro lado, entre los escritos de Alemán se encuentra una *Ortografía castellana* [1981] (México, 1609)], donde el autor propone una reforma de la ortografía española con base en la fonética. Los textos de los *Sucesos* y de la *Oración* reflejan estas propuestas y en este ensayo he optado por respetar las opciones ortográficas de Alemán.

2. Para más detalles sobre las circunstancias del viaje de Mateo Alemán a México y sobre los últimos años de su vida, v. Leonard [1949:316-330]. Según Leonard, García Guerra intervino oportunamente ante los oficiales de la Inquisición en la aduana de Veracruz para evitar que a Alemán se le confiscara su copia de *Don Quijote de la Mancha.*

posesión; el 27 de diciembre cayó una lluvia de ceniza y los primeros meses de 1612 la Ciudad de México vivió la amenaza de una rebelión de esclavos negros, quienes supuestamente pretendían envenenar las aguas de la ciudad y matar a todos sus vecinos españoles.

El derrumbe de la normalidad cósmica, terrestre y social, acompañó así el derrumbe somático del arzobispo / virrey, que empezó con un dolor agudo del lado derecho, debajo de las costillas, y —ante el fracaso de las varias juntas de médicos que nunca llegaron a un consenso ni respecto a la enfermedad ni a la cura— acabó con la vida de García Guerra el 22 de febrero de 1612. A pocas horas después de la muerte del arzobispo / virrey, varios médicos participaron en la autopsia. Es difícil saber hasta qué punto Alemán presenció los últimos momentos de la vida de García Guerra. Lo que él mismo nos cuenta es que, después de la autopsia, los médicos extrajeron los contenidos de la cabeza de García Guerra y que, a luz de vela, él y el capellán, Juan López, enterraron las médulas en la sacristía de la Catedral. El resto del cuerpo fue embalsamado, suntuosamente ataviado y acostado sobre una cama de terciopelo negro y dorado, en la capilla del palacio virreinal adonde acudieron muchas personas para despedirse.

El 25 de febrero, un suntuoso cortejo fúnebre, que reunió a los sectores más amplios y heterogéneos de la población de la Ciudad de México —treinta y ocho cofradías, miembros de todas las órdenes religiosas, de la universidad y de la administración colonial—, desfiló con el cuerpo, espléndidamente ataviado, del arzobispo / virrey, a través de los sitios simbólicamente más significativos de la topografía urbana (con paradas en frente del palacio virreinal, del convento de Santo Domingo, de la Catedral) para finalmente enterrarlo en el altar de la Catedral. Los ritos funerarios del arzobispo fueron tan elaborados que Alemán los comparó con el traslado de los cuerpos de los reyes a la Capilla Real en Sevilla en 1578, y con las celebraciones que habían escenificado las tomas de posesión de García Guerra como arzobispo y luego como virrey, moviendo a Mateo Alemán a concluir su *Oración fúnebre* con una reflexión sobre la vanidad del mundo material: "Farça es la vida del onbre, teatro es el mundo a dõde todos representamos [...] Entro en el vestuario de la muerte, desnudose los adornos i ropajes de tanta curiosidad i misterios, convenientes a sus figuras: bolvio a tomar el vestido, de su misma naturaleza, guzanos, polvo i nada, quedando igual en todo con todos" [Alemán, 1983:30r.].

Evocando una imagen predilecta entre los escritores españoles del siglo xvii, Alemán resume el paso efímero del hombre por la vida para ser reducido a polvo y a nada. Más de tres siglos después, el historiador Irving Leonard se inspiró en los *Sucesos* y en la *Oración* de Mateo Alemán para escoger a García Guerra como el primero de los personajes que desfilan en el libro *Baroque Times in Old Mexico*, como representante por excelencia del siglo barroco mexicano, en su mezcla de esplendor y miseria, de lujo y desengaño [Leonard, 1959]. Ésta, a grandes rasgos, es la lección de la vida y del reinado de García Guerra, lección que inscribe el pequeño libro de Mateo Alemán dentro de la tradición de la literatura del desengaño.

Pero los *Sucesos* de Mateo Alemán presentan mucho más que una fábula moral sobre la vanidad de la vida o lo transitorio de la materia y rebasan el propósito explícito del autor de crear un objeto en el cual "consideren todos, desde la mas levantada cabeça, hasta los humildes pies de sirvientes, q toda umana confiança es vana" [Alemán, 1983:s/p].[3] Se conjuga en el mismo texto una intención contraria, la de luchar contra el olvido y contra la reprobación del gobierno espiritual y material de García Guerra por quienes antes habían sido sus súbditos. Las razones por las cuales Alemán hubiera decidido exonerar la memoria del muerto de críticas póstumas no son fáciles de averiguar, aunque podemos proponer algunas hipótesis. Por un lado, es muy probable que Alemán hubiera sentido compasión y deuda hacia su benefactor. Por el otro, es posible que Alemán se hubiera identificado con García Guerra, quien, una vez muerto, llegó a ser objeto de rumores y ataques de varios tipos. En realidad, el arzobispo / virrey y Alemán no podrían ser más diferentes uno del otro: Alemán, proveniente de una familia de conversos, sin títulos (nunca acabó la carrera de medicina que empezó en Alcalá de Henares), perseguido por acreedores, encarcelado varias veces a lo largo de su vida, es mucho más parecido a su personaje más famoso, Guzmán de Alfarache, que a García Guerra. Pero, al mismo tiempo, Alemán sí hubiera sabido qué se sentía ser objeto de acusaciones y rumores y por lo tanto tomó la decisión de reconstruir la memoria de su antiguo benefactor, libre de las

3. Al referirse a "levantadas cabeças" y a "humildes pies", Alemán hace alusión a una representación común del cuerpo político como cuerpo anatómico, donde diferentes órganos tienen distintos significados políticos o sociales: la cabeza suele representar al rey; los brazos, a los soldados; el corazón, a la Iglesia y los pies, a la gente humilde, por ejemplo.

críticas al personaje que circulaban en aquel momento: "considerando q como su cuerpo se iva elando, hazian lo mismo las mas fervorosas lisonjas de los q le adulavan, q aqesos mismos, con el mal olor de la corupcion del cuerpo huyeron del, i apenas estava en el sepulcro, cuando lo cubrieron de olvido, me obligo a desenterarlo y ponerlo a los ojos del mundo" [Alemán, 1983:s/p.,"Al lector"].

En lo que parece ser un exceso de literalidad, Mateo Alemán materializa su promesa y, a través del reporte de la autopsia que leímos al principio de este ensayo, hace presente, de nuevo, el cuerpo helado, corrupto, maloliente y abierto de García Guerra, desgarrando al mismo tiempo el tejido solemne del texto de los *Sucesos*. En sí, sin ser excepcional para su época, el reporte de la autopsia de un personaje tan importante no deja de sorprender al lector, de hacer que éste se pregunte sobre las razones que tuvo Alemán para incluir el reporte. ¿Cómo pretende Alemán reparar una memoria fragmentada por acusaciones y rumores al dividirla aún más, al hacer pública la humanidad imperfecta y derrumbada del cuerpo del arzobispo / virrey, poniendo en circulación imágenes "inauditas" de un corazón sorprendentemente reducido y debilitado, de costillas supurantes, de pulmones tan agrandados que asombran al autor / testigo, y presentándolo, así, al lector como un espectáculo de la "mayor monstruosidad que se ha visto". ¿Cómo reconciliar la exterioridad jerárquica del príncipe "tan gran letrado, rico, poderoso, afable, bien qisto" con su interioridad resbalosa, excesiva, objeto monstruoso, tanto para el lenguaje como para toda pretensión de conocer? Por otro lado, si la realidad material del cuerpo es una medida de la pulcritud del espíritu —como lo es en el caso de tantos cadáveres aromáticos, redolentes e incorruptos de santos y beatos de los siglos XVI a XVIII—,[4] ¿cuáles son las implicaciones morales y espirituales de una materialidad tan repulsiva? En otras palabras, ¿a qué necesidades —políticas, simbólicas, prácticas, científicas— responde el reporte de la autopsia en la construcción de la historia de García Guerra?

Pocos historiadores y críticos literarios se han preguntado por las razones que llevaron a Mateo Alemán a incluir el reporte de la autopsia en sus *Suce-*

4. En años recientes ha crecido el interés sobre las prácticas materiales —el culto y el tratamiento del cadáver o de las reliquias, por ejemplo—, implicadas en los procesos de canonización de los siglos XVI-XVIII. En el caso de la Nueva España, v. Achim [2000:15-32 y 2005:83-102]; Ragon [2000:17-45] y Rubial [1999].

sos y por la relación de este reporte con el resto del texto. Algunos han leído el reporte con el afán de encontrar la primera mención de una enfermedad hepática en la Nueva España.[5] De hecho, no es ilógico pensar que Mateo Alemán, quien había estudiado medicina en Alcalá de Henares, se interesara por los detalles clínicos de la enfermedad del arzobispo / virrey y quisiera dejar constancia de sus observaciones. Por otro lado, en un sugerente ensayo, Margarita Peña explicó la autopsia como el contrario de la fiesta barroca, una especie de mundo al revés con respecto a las descripciones suntuosas de la ciudad y de su protagonista en vida: "la autopsia se puede interpretar como un juego macabro, pleno de connotaciones escatológicas, como un acto de necrofilia durante el cual, bajo supuestas pretensiones científicas, el cuerpo es hollado por las manos de los amigos" [Peña, 1992]. No tengo la intención de cuestionar o de rechazar estas interpretaciones, al contrario, podríamos sugerir que estas u otras lecturas del reporte de la autopsia pueden ser válidas al mismo tiempo: las fronteras genéricas entre lo "científico" y lo sagrado o lo simplemente burlesco no eran estrictas en el siglo XVII y, así, como un texto anatómico podía incluir referencias a la política o a la religión, Mateo Alemán pudo haber insertado una descripción anatómica en medio de un texto casi sagrado. Más que proponer una interpretación exclusiva o de abogar por una lectura privilegiada del reporte de la autopsia de García Guerra, en este ensayo me interesa esbozar precisamente los significados indeterminados, las tensiones y las ambivalencias simbólicas puestas en escena por el acto de abrir el cuerpo, para hacerlo objeto de verdades científicas, sociales, políticas o divinas en el siglo XVII.

2. "Marjen de opiniones": una lesión interior y sus muchas lecturas

Mateo Alemán recibió la licencia para imprimir los *Sucesos* y la *Oración* por parte del censor Diego de Santistevan, del Colegio de Jesús, el 10 de mayo de 1612. Sin embargo, por razones desconocidas, el libro no se publicó sino hasta 1613, y el 1 de enero de ese año, Diego de Santistevan volvió a dar su voto aprobatorio, declarando que "había visto antes esta relación de la muerte del Arzobispo don fray García Guerra y la oración fúnebre que ha compuesto Mateo Alemán" [Alemán, 1983:s/p., Diego de Santistevan, "Licencia para

5. Carlos Viesca Treviño, comunicación personal.

publicar los *Sucesos*"]; una semana después, el 8 de enero, el nuevo virrey, el marqués de Guadalcázar dio a su vez la licencia para la publicación. Es natural suponer, por lo tanto, que Alemán escribió los dos textos entre la muerte del arzobispo-virrey, el 22 de febrero, y el 10 de mayo, al mismo tiempo que la Ciudad de México pasaba por un momento crítico en su historia: la amenaza (o la percepción de la amenaza) de una inminente sublevación de los negros.[6]

Entre varias crónicas de esta "conspiración" que se escribieron en aquel momento, la más completa es la de don Antonio de Morga, alcalde de la Real Audiencia, quien, en un intento de explicar y justificar sus actuaciones en la represión de la supuesta rebelión, recuenta los acontecimientos en una carta a don Luis de Velasco (quien, como vimos, fue virrey de la Nueva España antes de García Guerra y fungía en aquel momento como presidente del Consejo de Indias).[7] Como causa inmediata de la conspiración, Antonio de Morga identificó la muerte de una esclava negra por culpa del mal trato por parte de su amo. En respuesta, un grupo de esclavos supuestamente convino alzarse la navidad de 1611; sin embargo, como en la ciudad se encontraban en aquel momento varios regimientos de infantería, los negros tomaron la decisión de posponer la sublevación hasta el Jueves Santo de 1612. Esto se supo cuando unos mercaderes portugueses, quienes entendían "angola"

6. El historiador Jonathan Israel se ha ocupado de esta sublevación —y otras sublevaciones de negros en la Nueva España a finales del siglo xvi y principios del xvii— en su libro *Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670* [Israel, 1975].

7. "La relación del alçamiento que negros y mulatos libres y cautiuos de la ciudad de Mexico de la nueua Hespaña pretendieron hazer contra los Españoles por cuaresma del Año 1612 y del castigo que se hizo de las caueças y culpados" de Antonio de Morga, es un texto poco conocido y fue transcrito y anotado por Luis Querol y Roso en "Negros y mulatos de Nueva España", en los *Anales de la Universidad de Valencia* [1931-1932:121-163]. Querol y Roso incluyó una introducción al escrito de Antonio de Morga, donde el historiador español se mimetiza con el alcalde del siglo xvii en cuanto a juicios sobre el carácter defectuoso y rebelde de los negros.

El 9 de julio de 1612, el Cabildo de la Ciudad de México determinó mandar publicar un reporte sobre la conspiración por don Antonio de Morga: "vista la relación que presentó a esta ciudad el doctor Antonio de Morga, alcalde más antiguo de la Real Audiencia, el depositario pide licencia a la Real Audiencia para imprimirla a fin de que a todos sea manifiesto y se vea el castigo que se hizo a los que lo intentaron y la prevención que se tuvo para su reparo. El costo de impresión sea a costa de propios. La relación se guarde en el archivo de este Cabildo. Comisión a Alonso de Valdés y al correo mayor Alonso Díaz de la Barrera para que agradezcan al doctor Antonio de Morga, de parte de esta ciudad, con todo el encarecimiento posible" (9 de julio, 1612, "Actas del Cabildo", citado en Monroy Castillo [1988:64]. Agradezco a Doris Bieñko la noticia de este dato). No he encontrado versiones impresas del siglo xvii de algún reporte de Antonio de Morga sobre la rebelión de los negros.

escucharon a unos negros hablar entre ellos y mediante una carta anónima informaron a de Morga sobre los supuestos planes de los negros de la ciudad.

Con el propósito de comprobar los datos proveídos por los portugueses y ampliar las averiguaciones, De Morga mandó arrestar a miembros de varias cofradías de negros, los llevó a la cárcel y puso espías para escuchar sus pláticas. No satisfecho con la información obtenida, De Morga recurrió a la tortura física y a partir del 21 de abril, "se dieron algunos tormentos que poco fue menester para que començandoles a dar spontaneamente declarasen sus delitos y se careasen y ratificasen y depusiesen unos contra otros una y muchas veces" [Morga de, 1931-1932:141]. Se "confirmó" así que los negros planeaban, cuando "los españoles estuvieran en disciplinas y estaciones" propias de Semana Santa, "apoderarse de las casas de los amos, matando a todos los que encontraran, o, más bien, matando a los varones y dejando viudas a las mujeres para que se sirviesen y apoderasen de ellas" [*ibid.*:140]. En su *Diario*, Domingo Chimalpahin, otro cronista que dejó testimonio de los acontecimientos, ofrece un dato interesante, que los sublevados matarían no sólo hombres, sino también mujeres españolas con la excepción de las "bonitas". Por otro lado, el mismo Chimalpahin refirió que los rebeldes se habían propuesto elegir un rey y una reina entre los negros, creando así una versión al revés de la monarquía española [Chimalpahin, 2001:279-301].

Las confesiones fueron suficientes para que unos días después, el 2 de mayo, de Morga procediera a ahorcar públicamente (con gran concurrencia de espectadores), en la Plaza Mayor, a treinta y cinco negros y mulatos (hombres y mujeres), no antes de pasearlos por las calles en compañía de un pregón quien gritaba: "Esta es la justicia que manda hazer su Majestad a estos negros y negras, porque se querían alsar y matar a todos los españoles: manda que sean ahorcados y hechos quartos, y puestas las cabesas en las horcas" [Rosas de Oquendo, 1939:66]. Un día después, se enterraron veintinueve cuerpos (aunque las cabezas quedaron clavadas en las horcas durante ocho días) y sólo se descuartizaron seis, cuyos miembros quedaron colgados en las calzadas principales. Sólo fueron seis

> porque los sabios doctores dijeron que si a todos los muertos los descuartizaban y colgaban sus miembros en las calzadas principales, allá se pudrirían, y eso no sería bueno pues el hedor se convertiría en pestilencia, y luego con los vientos

entraría a la Ciudad de México y [...] causaría enfermedades" [Chimalpahin, *op. cit.*:299].

Al mismo tiempo que impartía estos castigos ejemplares, el gobierno colonial tomó varias medidas que afectaban algunas de las libertades cotidianas de los negros: se prohibían las juntas y los bailes de negros, el uso de mantos, joyas, vestidos de seda por negras y mulatas y la posesión de armas por los negros y mulatos libres.

Antonio de Morga concluía su carta a don Luis de Velasco de esta manera:

> Hecho el castigo en los deliquentes, an quedado al parecer los negros tan Rendidos y subjetos a sus amos que los sirven con mas cuydado y sumission, y los libres se an atemorizado y acobardado de manera que ya no se muestran ni parecen en público y con la libertad y liçençia que solian [Morga de, 1931-1932:152].

De Morga no aconsejaba demasiada confianza por parte de las autoridades, sin embargo,

> Todavía hay poco que fiar para lo de adelante desta gente que es mal inclinada, mucha y irritada pues si boluiesen a tratar de la mesma platica seria con mas recato y preuençion para ejecutarla a mayor daño, como se deue temer si no se remedia con tiempo y mas proposito [*ibid.*:153].

Una vez descubierta la conspiración y castigados los presuntos culpables, la ciudad regresó al orden y a la normalidad, por lo menos en apariencia. Por unos meses, para muchos españoles, la amenaza inminente dejó ver las incertidumbres inherentes al sistema colonial. Si la enfermedad y muerte de García Guerra había sacudido el sentido de orden y estabilidad de la gente, el vacío creado por su muerte —y, como argumentaban otros, por su débil forma de gobernar— trajo consigo la amenaza de la destrucción del reino, del fin del gobierno español. No es difícil de imaginar, por lo tanto, el miedo y la ansiedad experimentados por los habitantes de la Ciudad de México durante el intervalo entre la toma de posesión de García Guerra como virrey y la ejecución pública de los negros y mulatos rebeldes el 2 de mayo. La desconfianza y los recelos se nutrían de rumores y chismes de todo tipo.

¿A quién culpar por la inestabilidad social y política? ¿Había un significado oculto, una causa más profunda o una lección moral detrás de la cadena de acontecimientos trágicos? ¿Estaba Dios disgustado con México? En ese caso, ¿cómo aplacar su ira?

Además de don Antonio de Morga, varios otros cronistas dejaron testimonio de aquellos fatídicos meses, ofreciendo al historiador actual la posibilidad de vislumbrar el contexto social y emocional en el cual Mateo Alemán escribió sus *Sucesos*. Entre estos cronistas, tres destacan: Mateo Rosas de Oquendo, aventurero sevillano y poeta satírico, quien antes de llegar a México había pasado por Tucumán, Córdoba y Lima, dejó, además de sus poemas, una breve memoria de los eventos más significativos ocurridos entre julio de 1611 y mediados de mayo de 1612 (el alzamiento de los negros ocupa la parte más sustancial de esta memoria);[8] Domingo Chimalpahin, historiador y cronista nahua, cuyo diario, llevado entre 1577 y 1624, constituye un testimonio idiosincrático e invaluable de la vida cotidiana y de los sucesos más importantes en la Ciudad de México de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII [Chimalpahin, *op. cit*.]; y un escritor anónimo quien documentó los primeros años del convento carmelita de San José, con cuya fundación García Guerra estuvo involucrado de manera negativa.[9] Mientras el cronista anónimo no escatima sus reproches hacia el arzobispo / virrey (particularmente por no promover la fundación del convento), lo cual influye considerablemente en su manera de interpretar los eventos de aquellos meses, Rosas de Oquendo y Chimalpahin escriben desde perspectivas de testigos más "neutros". Sin embargo, aunque las motivaciones de los cronistas y, por lo tanto, sus interpretaciones de los acontecimientos de 1611-1612, fueran diferentes, no es consenso sino complejidad lo que buscamos; leídos

8. Junto con la transcripción de "Memoria de las cosas notables" de Rosas de Oquendo [*op. cit.*], que versan sobre los acontecimientos de 1611-1612, Alfonso Reyes incluyó, en su capítulo sobre Mateo Rosas de Oquendo, un recuento detallado de la vida y hazañas de éste: sus aventuras como soldado en América del Sur; su presencia en Tucumán, donde se dedicó a las artes liberales y a la necromancia; su estancia en Lima y sus sátiras sobre los habitantes de la ciudad; su llegada a México en 1598, adonde llevaba, como carta de introducción personal, un poema (escrito por sí mismo) en el cual las limeñas lo recordaban con mucho cariño y lo encomendaban a las mexicanas. En México continuó escribiendo sátiras que representan hoy en día importantes testimonios de la vida urbana en aquel momento.

9. El texto anónimo se publicó en el sexto volumen de la *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Observancia* [1644-1739]. Para un análisis detallado de la relación de García Guerra con la fundación del convento carmelita, v. Berthe [1995:225-237].

en conjunto, estos escritos forman una narrativa rica que ofrece evidencia de los intentos por dar sentido a la serie de eventos trágicos que culminaron con la muerte del arzobispo / virrey y la represión de la "conspiración" de los negros. Es en el contexto de estos otros intentos de interpretación, que circulaban en la capital mexicana a finales de 1611 y a principios de 1612, que Mateo Alemán trató de imponer su propia explicación de la vida y la muerte de García Guerra en los *Sucesos*.

Para entender el sentido de tantos infortunios personales y sociales, la mayoría de los cronistas toman como momento significativo el eclipse solar del 10 de junio de 1611. Rosas de Oquendo, por ejemplo, inicia su breve "Memoria" con la mención del eclipse del 10 de junio y de los temblores de agosto, y aunque no explica el significado de estos disturbios celestes y terrestres, la dimensión simbólica de los dos eventos —particularmente del eclipse— no era un misterio para ninguno de los habitantes de la Ciudad de México. Chimalpahin expresaba un saber común cuando escribía en su *Diario*:

> Los sabios astrólogos también dijeron que por esto que aconteció se denota que un reino va a perecer, aunque no se sepa dónde va a suceder ni porqué perecerá, y que también un personaje importante [quizá] un príncipe, morirá aunque tampoco se sepa quién morirá o en qué país, pues donde hayan de suceder [estas cosas] se sabrá hasta que sucedan; pero ya apareció [todo] en el Sol, cuando se oscureció, ya se ha prefigurado cómo sucederá [Chimalpahin, 2001:239].

El propio Mateo Alemán, citando a "los que presumieron saber juzgar de sus efectos," hizo más explícitas todavía las implicaciones del eclipse para México en particular:

> Aver começado su primera duraciõ a la una i treinta i ocho minutos despues de medio dia; i el fin a las tres en punto, en diez y ocho grados i treinta i cinco minutos de jeminis (segun su significador q fue Mercurio) significa muerte de algun principe, i que por ser en Mejico, en casa de la relijion, i salir eclipsandose de la decima casa, que es delos oficios i dignidades, prometia muerte de principe de la Iglesia constituido en dignidad secular [Alemán, 1983:4v.(88)].

Si el eclipse solar predecía la muerte de un protagonista terrestre, príncipe de la Iglesia y del ramo secular a la vez, y si esta muerte había de ocurrir en México, entonces los relatos de los últimos meses de la vida de García Guerra no eran sino crónicas de una muerte anunciada. Pero si la muerte del personaje parecía inevitable, no había mucho consenso sobre las causas de su muerte. Rosas de Oquendo, por ejemplo, construyó su "Memoria" no tanto como una crónica de los acontecimientos atestiguados por el autor a lo largo de casi un año, sino como una especie de relato retroactivo[10] para presentar el alzamiento de los negros como el instrumento a través del cual se cumple el presagio celeste: según Rosas de Oquendo, García Guerra y otros altos oficiales, como el inquisidor Bohórquez, habían sido envenenados:

> Hallaronse en sus cofradías botixas de beneno que tenían para echar en los labatorios de los penitentes, para matallos. [...] Echaron una yerba que era beneno en las aguas, de que murió muncha xente. Y se tiene por muy sierto que dieron beneno al Arsobipo, de que murió, y al Alguazil Maior de Corte, y al Ynquisidor Bohorques. Este beneno daba un mulato [...] que se lo pagavan muy bien; que era su yntento yr matando a los gordos y poderosos para hazer mexor su hecho. [Rosas de Oquendo, 1939:66]

Ningún otro cronista mencionó la posibilidad de que García Guerra hubiera muerto envenenado. Por su parte, Chimalpahin reportó el rumor que circulaba entre "religiosos y españoles [quienes] dijeron que [a García Guerra] lo habían matado los médicos, es decir, los dos médicos españoles que lo curaban" [Chimalpahin, 2001:261].[11]

Al mismo tiempo, Chimalpahin propuso una causa más profunda para la muerte del arzobispo / virrey. Se trataba de una grave falla espiritual; durante su reinado, García Guerra no actuaba de acuerdo con sus responsabilidades simbólicas y reales. El eclipse y los temblores, escribía Chimalpahin, eran avisos divinos, signos de la ira divina contra México. Hubiera sido propio que García Guerra ejerciera su autoridad como arzobispo para llamar a sus

10. Edgar Mejía también notó el carácter retroactivo de la "Memoria" de Rosas de Oquendo, insistiendo en cómo el autor construye la unidad simbólica de la Ciudad de México para reforzar los límites entre lo urbano y lo salvaje y la eficaz represión de los negros al final [Mejía, 2004:7-23].

11. ¿Sería el propio Mateo Alemán uno de los médicos españoles a quienes se refiere Chimalpahin?

sujetos a "penitencias, llanto, tristeza y ayunos" para aplacar a Dios, pero, en lugar de escuchar las advertencias de Dios, después de que un temblor sacudió los festejos de su toma de posesión como virrey, García Guerra siguió organizando corridas de toros para divertirse. Las consecuencias no se dejaron esperar y hubo otro temblor. Concluía Chimalpahin: "quizá por nuestros pecados, por su enojo, sucede lo que sucede, ya sea la enfermedad o cualquiera otra cosa espantosa que en algún lugar ocurre sobre la gente, como ahora nos ocurrió a nosotros en la Ciudad de México" [*ibid*.:247].

El cronista anónimo, quien escribió sobre la fundación del convento, hizo aún más explícita la responsabilidad de García Guerra por los desórdenes naturales y por sus propios sufrimientos corporales. El arzobispo / virrey se había negado a fundar el convento porque sus intereses eran mucho más mundanos: contra los bien intencionados consejos que le mandaba sor Inés de la Cruz, probó que su arrogancia era más grande que su piedad cuando decidió correr toros todos los viernes, el día cuando los cristianos deberían haber recordado la Pasión de Cristo. En cambio, para Antonio De Morga, el gobierno terrenal y espiritual de García Guerra se caracterizaba, no tanto por un pecado moral, sino por una falta de cálculo político, por un vacío de poder que poco convenía a una ciudad perennemente amenazada, sea por las fuerzas de la naturaleza (de Morga se refería a la laguna como enemigo natural de la ciudad), sea por el "otro enemigo desta Republica, negros y mulatos cautivos y libres", de "mala y baruara inclinación" [Morga de, 1931-1932:142]. Durante su virreinato, y a través de los trabajos del desagüe, Luis de Velasco "cortó la cabeça al monstruo de la Laguna" y poco hubieran podido hacer los negros durante el dominio del mismo virrey, quien tomó enérgicas medidas contra otros intentos de sublevación de éstos:

> No atrevieronse a declarar en ellos hasta que V.S. salio deste Reyno que con osadía y poco temor faltando tan grande P[adre] y defensor desta Republica determinaron en diversas juntas y platicas alçarse con ella, matando y rrobando los españoles hallandolos descuidados en sus casas y cometer otras atrocidades de lastima y sentimiento [*idem*].

Las diferencias entre la administración de Luis de Velasco y la de García Guerra no podrían ser más evidentes; una vez concluido el virreinato de Velasco, el orden urbano peligraría.

A través de los diferentes relatos que hemos analizado aquí, emerge una pauta narrativa común: según la mayoría de los cronistas de los años 1611-1612, la incapacidad política y las faltas morales de García Guerra, es decir, su violación de normas urbanas, políticas y religiosas fueron las causas de su propia destrucción y de la de su reinado. Las tres órdenes —de poder legítimo, de la sociedad y de la naturaleza— fueron infestadas por el desorden: los cielos se convirtieron en escenarios de extraños y pavorosos espectáculos; las aguas y el aire se infiltraron de venenos, traídos desde la lejana y amenazante África; finalmente, el orden político y social de las cosas estuvo a punto de invertirse mediante la nueva "monarquía" inventada por los esclavos. Para algunos contemporáneos, se trataba solamente de la coincidencia de varias tragedias a lo largo de varios meses críticos. Para otros, la relación entre los distintos niveles del desorden —celeste, terrestre, social y corporal— era directa: había quienes pensaban que el eclipse, los temblores, la moral cuestionable de García Guerra, su muerte y la sublevación de los negros eran acontecimientos íntimamente vinculados a través de una dimensión simbólica o cósmica que rebasaba la lógica de todos los días. Solamente después de castigar a los culpables, la ciudad regresaría a la normalidad; extirpados los diversos responsables, el cuerpo social y político podía empezar a sanar.

Tras este repaso de las diferentes interpretaciones del corto reinado y de la muerte de García Guerra, podemos ahora regresar a los *Sucesos* de Mateo Alemán con una mejor comprensión de su situación estratégica como testigo, cronista y defensor de la memoria de García Guerra. Primero, como ya sugerí arriba, los textos de escritores contemporáneos permiten vislumbrar el contexto en el cual Alemán escribió su propio relato y manifiestan al historiador actual el tipo de preguntas o críticas que Alemán se dispuso a contestar a través de su versión escrita. Es muy probable que si Chimalpahin había escuchado lo que decían "los españoles" y "los religiosos" sobre la muerte de García Guerra, Alemán lo hubiera escuchado también. Sabemos, porque Alemán lo menciona en los *Sucesos*, que él y De Morga coincidían en los mismos círculos sociales. Indudablemente, le llegaban también otras interpretaciones a través de los rumores que circulaban en la ciudad presa del pánico. Pero, si la causa de la enfermedad y la muerte de García Guerra se podía atribuir, según los demás autores, a la ira divina, a presagios celestes, a una corrupción del carácter del arzobispo / virrey, a las manos asesinas de

sus propios médicos o a la venganza de los negros, Mateo Alemán marca una distancia inequívoca con respecto a estas otras explicaciones: "al ser la lesión interior de síntomas indiferentes, dio margen donde cada uno pudiera esforzar su opinión, con suficiente disculpa de la que les quiso imputar el vulgo ignorante" [Alemán, 1983:11v.(102)].

La autopsia, que revela el interior monstruoso e híbrido de García Guerra, pretende también anular las atribuciones de la enfermedad a cualquier causa más allá de la materia.

El reporte de la autopsia presentado en los *Sucesos* trasciende, sin embargo, los propósitos conscientes del autor de limitar la explicación de la muerte del arzobispo / virrey a la materia. Las prácticas y gestos que acompañan el tratamiento del cuerpo vivo y muerto remiten a interacciones simbólicas que residen fuera del texto. Así, la intervención forense sobre el cadáver del arzobispo / virrey y la escenificación pública de la autopsia apuntan morfológicamente hacia el trato de los negros sospechosos y hacia los castigos ejemplares que éstos recibieron al final, y, manifiestan un ambiguo punto de contacto entre el texto de Alemán y las crónicas de Antonio de Morga, Rosas de Oquendo Chimalpahin o del cronista anónimo. Abrir el cuerpo —mediante la tortura o la autopsia— supone un acto de saber, que dispone del cuerpo como fuente de conocimientos y de verdades: "an ydo prendiendo negros y negras, y ay munchos a quien ban dando tormento para yr averiguando de rrais la verdad" [Rosas de Oquendo, 1939:66]. De la misma manera, Alemán presenta el interior del cuerpo de García Guerra para mostrar que allí no se encuentran ni los signos de la corrupción moral del personaje ni marcas de envenenamiento, como insistían algunos de sus detractores.

Por otro lado, en una ciudad barroca, como lo era la Ciudad de México en el siglo XVII, articulada por procesiones, desfiles y ejecuciones espectaculares, los cuerpos del arzobispo / virrey y de los negros criminales se movían en los mismos espacios y llegaban a cumplir una función ritual similar: la de reforzar el orden y la continuidad del orden colonial. A su vez, la fragmentación ritual del cuerpo de García Guerra (con el propósito de enterrar sus reliquias en diferentes lugares), remite de manera ambigua al descuartizamiento ejemplar de seis de los cuerpos de los negros ahorcados; un lector quien, en principio, leería los *Sucesos* poco después de haber atestiguado la ejecución de los negros, difícilmente hubiera ignorado estas asociaciones. ¿Cómo no

pensar, como muchos lo hacían, que García Guerra había sido el pecador más grande y, por lo tanto, merecía su castigo? En los *Sucesos*, Mateo Alemán propone, como veremos a continuación, investir el cuerpo abierto del arzobispo / virrey de un nuevo sentido: más que un criminal cuyo castigo recrea el orden, García Guerra se re-significa como víctima sacrificada para expiar los pecados de los demás.[12]

3. Escenas de martirio y redención

Para reflexionar sobre este proceso de resignificación, propongo, primero, una desviación hacia la cultura visual de la Nueva España en los tiempos de Mateo Alemán, particularmente hacia la pintura contrarreformista que pretendía reforzar el vínculo entre el espectador y la divinidad mediante imágenes religiosas cada vez más sensuales o naturalistas del cuerpo, ya fuera en situaciones extremas, de dolor, tortura o rapto: espaldas abiertas para revelar la arquitectura de las costillas, heridas que sangran profusamente para bañar en el precioso líquido a toda una comunidad de creyentes, corazones que muestran el bordado fino y delicado de sus músculos y venas [Hendrix, 2003:68-92]. Como ha sugerido Stephen Greenblatt en su ensayo "Mutilation and meaning", a partir del siglo xvii, "se fortaleció el vínculo entre la mutilación, como emblema de la vulnerabilidad y abyección, y la santidad": la sensualidad del cuerpo torturado marcó la identificación más completa entre el hijo sufriente de Dios y los huérfanos del Nuevo Mundo. El cuerpo —y, por excelencia, el cuerpo de Cristo— se convirtió en signo visible, portador de significados capaces de cruzar fronteras entre culturas radicalmente distintas [Greenblatt, 1997:122-123].

En las artes visuales del siglo xvii estas escenas de mutilación y abyección alcanzaron paroxismos nunca antes vistos, a veces en combinación con las prácticas heredadas de la cultura mexica. Por ejemplo, en una alegoría de la redención del siglo xvii, lo que más extraña al espectador familiar con las representaciones occidentales (europeas) del tema es la cantidad de sangre que sale de la herida abierta de Cristo [Pintura anónima, "Alegoría de la Redención"

12. En años recientes, varios historiadores han enfatizado las equivalencias simbólicas y morfológicas entre los cuerpos de dos personajes exquisitos y, aparentemente, contrarios: el santo y el criminal. V. particularmente Park [1994:1-33] y Egmond [2003:92-128].

en Mues Orts, 1998:61]. Su copiosidad recuerda la tradición de sacrificio en la antigua Tenochtitlan, donde los corazones de las víctimas eran extraídos como para asegurar una hemorragia abundante. La eucaristía —más que el ritual que convierte la sangre de Cristo en vino y su carne en pan— se representa aquí literalmente. Lejos de ser una excepción, esta pintura revela, como ha propuesto la historiadora del arte Paula Mues Orts, una práctica representacional común en la Nueva España: el contacto directo con el cuerpo sufriente de Cristo y con sus líquidos llegó a ser prueba irrefutable del sacrificio y de la resurrección de la humanidad [Mues Orts, 1998:47-71]. Una pintura anónima de un "Ecce Homo" del siglo XVIII, por ejemplo, pintada de los dos lados, muestra de un lado a Cristo apuntando hacia su herida y del otro lado queda expuesta su espalda, exhibiendo la carne ensangrentada y las costillas. Esta representación de tamaño natural tienta al espectador a circular alrededor de la pintura, a aceptar a Cristo en su espacio físico, a tocar las heridas casi palpables, a hacerse así testigo del sufrimiento [Anónimo, "Ecce Homo" en Mues Orts, 1998:24].

Elaine Scarry, en su estudio clásico *The Body in Pain*, caracterizó la diferencia entre el Viejo y el Nuevo Testamento como el movimiento hacia la materialización extrema a través de la exposición del cuerpo interior de Jesús en las heridas de la Crucifixión. Mientras en el Viejo Testamento la creencia se refuerza cuando es el fiel quien recibe la herida, en los Evangelios, la creencia depende de ver la herida del otro. La experiencia en carne propia del dolor en el Viejo Testamento se convierte en la viveza del tacto y de la visión en el Nuevo Testamento [Scarry, 1985:210-215]. Como lo sugieren las representaciones novohispanas del martirio de Cristo, esta viveza se construye con base en mecanismos especiales que inducen la atención y participación del espectador. Un "Cristo clavado en la Cruz", de 1749, por ejemplo, rodeado de torturadores grotescos, voltea la cabeza hacia afuera, demandando que los espectadores nos convirtamos en sus testigos [pintura de Gabriel José Ovalle en Mues Orts, 1998:60]. Así, para el siglo XVII, la representación del interior del cuerpo de Cristo reconstituye la carne desgarrada y violada en un signo de plenitud y salvación. El acceso hacia el cuerpo del otro —el encuentro entre la mano que toca y el interior del cuerpo— funge, a la vez, como una prueba de sacrificio y como promesa de redención.

Regresemos ahora a la autopsia de García Guerra para preguntarnos sobre la naturaleza del intercambio entre el cuerpo del arzobispo / virrey y la

mano del anatomista / testigo, representado por Mateo Alemán y por los demás médicos que abrieron el cadáver. Insistí en las representaciones visuales del Cristo sufriente porque esta digresión no sólo permite explorar el significado del cuerpo abierto en un contexto más amplio de la cultura de los *Sucesos*, sino también porque la iconografía contrarreformista de aquel momento provee pistas relevantes para leer un texto tan visual como los *Sucesos*. Alemán representa las relaciones y reacciones alrededor del cuerpo enfermo y, más adelante, del cuerpo sin vida del arzobispo / virrey como escenas de la vida de Cristo. En un episodio sumamente significativo —la recepción del sacramento y la confesión que hace García Guerra antes de la intervención quirúrgica que pretendía aliviarlo— el cronista expande el acceso al interior de García Guerra al tiempo que transgrede los límites semióticos y semánticos del texto bíblico.

La escena se construye, como el mismo Alemán sugiere, con base en el pasaje 13 del *Evangelio de San Juan*, donde el evangelista recuenta el encuentro entre Cristo y sus discípulos. Como acto de supremo amor hacia sus discípulos, Cristo les lava los pies y predice la traición que sufrirá por parte de uno de ellos; luego, Cristo les persuade a que se quieran entre ellos así como él mismo los quiso. En los *Sucesos*, Alemán reproduce la misma escena cuando el arzobispo / virrey llama a sus seguidores a dar lectura al pasaje bíblico y en seguida pronuncia un elegante discurso:

> Sabado veinte i ocho de Enero, a las cinco de la tarde, avían dado a su S. ilust. el sacramento de la comunión, con grande solemnidad, vino acompañado con muchas hachas de cera blanca, los pajes de S. ilust. con cirios grandes, a qien sigio el cabildo i clero de la Iglesia i regimiento de la ciudad. Llevo el santisimo sacramento el dotor do Iuan de Salzedo [...] i rejidores las varas del palio, a los lados ivan los soldados de la guardia i en medio los cantores de la Iglesia cantando Himnos delante, parecio igual procesion a la del dia del Corpus. [...] después de aver su s. ilust. recebido el viatico, estando presentes los dichos señores [...] les hizo una mui tierna i elegante platica, i tal como de su injenio, sobre aquellas palabras del capitulo treze de san Juan que dizen, *Cum dilexisset suos qui erant in mundo, in sinem dilexit eos*. Pondero mucho este lugar, i el amor q tuvo Cristo a sus discipulos por los efectos q del refutaron; en especial aquella grandeza mayor de sus grandezas, excelencia mas excelente de cuantas Dios uso con el onbre; pues, estando ya

> de partida para la muerte, dejó tan transustanciado su sacratisimo cuerpo y sangre en el santisimo sacramento de la Eucaristía, debajo de aqellas especies de pan y vino, para su gloria i nuestro provecho, quedandose con nosotros, por manjar i sustento nuestro; el cual cria un amor i confianza particular, para tratar con el mismo Dios. I asi quisiera con sea del amor q les tenia, encargarles i alcanzar dellos en su fin q seria breve, tuvieran toda paz, amor i conformidad, q fuesen observantes de la justicia i considerasen aqel paso en q se hallava. Confesose alli en publico por miserable pecador [Alemán, 1983:33r-v.].

Al nivel de los múltiples intercambios verbales, físicos y semánticos, esta escena es sumamente ambigua. Al principio, Alemán recuenta un episodio en la vida de García Guerra, quien a su vez se refiere a la reunión de Cristo con sus discípulos, pero hacia el final de la escena, el uso de la tercera persona singular, por el autor, ya no permite distinguir si Alemán está hablando de Cristo o de García Guerra. ¿Se trata, efectivamente, del encuentro de Cristo con sus discípulos o del arzobispo / virrey con sus seguidores? Alemán no resuelve la duda y resulta inevitable preguntarnos, por lo tanto, qué razones lo llevaron a inscribir el final de la vida de García Guerra como una escena bíblica que prefigura el sacrificio de Cristo.

La identificación de García Guerra en el pasaje anterior con Cristo codifica el cuerpo del arzobispo / virrey como agente transmisor de significados y convierte su disolución —su enfermedad y dispersión ulterior— en un símbolo de redención. Mientras los demás cronistas habían leído la enfermedad y muerte del arzobispo como la violación de un pacto —racial, social o cósmico— por el arzobispo / virrey, Alemán re-significa su muerte como la reparación de pactos violados por sus sujetos. En otras palabras, el cuerpo de García Guerra ocupa el lugar de chivo expiatorio, de víctima, cuya destrucción hace posible la reconciliación en momentos de crisis y conflicto.[13] Así como el cuerpo de Cristo o como las Tablas de la Ley, el cuerpo del arzobispo / virrey representa un vehículo de la comunicación entre la tierra y el cielo y es destruido públicamente para aplacar la ira divina y para renovar la promesa de la salvación y de la resurrección. Alemán concluye su *Oración fúnebre* de la siguiente manera:

13. Para la definición de la noción de "chivo expiatorio", v. Girard [1982].

> Culpas graves han sido las nuestras, pues con tanta gravedad se castigan. Qe otra cosa se puede pensar, o qe podemos decir? Sino qe nos a sucedido a la letra lo qe tenemos en el Exodo, cuando aqel gran caudillo del pueblo de Dios Moisés, (dejandolo en lo llano), subio a lo alto del monte, a recebir la ley ya escrita, en las dos tablas de la piedra, qe cuando bajo con ella, porqe lo hallo idolatrando en un bezero, las tomó (como dizen) a dos manos, i dando con ellas en la falda de aqel monte las hizo pedazos. Las tablas de la ley an sido nuestro principe difunto, constituido en dos dignidades, en la una tabla tenia escritos los preceptos del culto Divino; i en la otra, la justicia distributiva, Divino i umano, de Dios i del projimo, cual otro Melchisedec, enojose Dios contra nosotros, vio qe nuestros pecados eran muchos, nuestra inobediencia grande qe idolatravamos a el descubiertoo en el bezero de nuestros gustos i pasiones, perdiendo el temor i respeto. Dio con las tablas en el pie del monte. Allí están hechas pedazos en la peana del altar mayor. Saltaron las medulas de la cabeca por una parte, los despojos interiores de su cuerpo a otra, los huesos a España, los guzanos aqi se apoderan de la carne i su alma dichosa subio a gozar de gloria eterna [Alemán, 1983: 9v-r.].

Estos pedazos dispersados del cuerpo sirvieron a diversas funciones. En el mundo católico, los cadáveres de personajes importantes —tanto religiosos como políticos— eran desmembrados y sus reliquias enterradas en distintos lugares —el altar de una iglesia, el coro de un convento, por ejemplo— con la esperanza de que los muertos continuaran velando por los vivos desde el más allá. A su vez, el alma del muerto se beneficiaba de los rezos de sus seguidores en la tierra porque estos rezos podían acortar el viaje del alma por el Purgatorio. Así como el cuerpo de García Guerra comandó el centro del ritual mientras vivía, sus restos mortales reforzaron nudos importantes en la topografía urbana. En los *Sucesos*, a través de su reporte de la autopsia, Alemán "desenterró" el cadáver de García Guerra para abrirlo y desmembrarlo públicamente —"[se] obligó a desenterrarlo i ponerlo a los ojos del mundo, desde la mas levantada cabeça hasta los mas humildes pies de los sirvientes" [Alemán, 1983:s/p., "Prólogo" dedicado a Antonio de Salazar]— ofreciéndolo, así, como objeto de contemplación para una comunidad fracturada, con el propósito de reconstruir el mito de un cuerpo social completo, reunido en su fe y reverencia hacia el arzobispo muerto y protegido contra futuras divisiones.

La autopsia logra, por lo tanto, un importante intercambio: la dispersión física a cambio de la inscripción del cuerpo íntegro y resurrecto. La ciencia anató-

mica procede aquí, según la definición de sus practicantes, a "unir lo desunido", a "continuar lo descontinuado" a través de la habilidad de la mano [Hinojosos, 1578:s/p., "Prólogo al lector"]. ¿Cuál mano? Sigamos el intercambio de gestos que tuvo lugar durante la escena de confesión del arzobispo. En aquel momento, García Guerra apuntaba hacia la Biblia, hacia un pasaje que da nuevos sentidos a su sufrimiento y a su inminente muerte. Unas semanas después, muerto ya García Guerra, los demás personajes, el autor y el lector, se reunieron alrededor de su cuerpo para volverse sus testigos, en una tradición testimonial que se desarrolló simultáneamente en las artes visuales y en el teatro anatómico del siglo XVI.[14] En el teatro anatómico, montado por Mateo Alemán, la mano del anatomista funge a la vez como la mano de santo Tomás, quien, dudoso, metió sus manos en las heridas de Cristo para confirmar su sacrificio y su resurrección. Como espectador/testigo/anatomista, el lector comparte el espacio del cuerpo, entra en contacto con su carne lacerada, interviene en sus cavidades y al tocar sus heridas es incitado a convertir la carne en conocimiento seguro, a volverse cómplice de la transformación del arzobispo / virrey en figura mesiánica.

4. La lección de anatomía

Es difícil saber cómo leyeron los lectores del siglo XVII el reporte de la autopsia del arzobispo / virrey. El teatro anatómico que Mateo Alemán recrea en sus *Sucesos* en torno al cuerpo abierto de García Guerra, propone una interpretación de la enfermedad y de la muerte del personaje, pero, como vimos, el texto se escapa a las claves propuestas por Mateo Alemán. Después de atestiguar el sacrificio cristiano del arzobispo / virrey, ¿el lector queda convencido de la inocencia y santidad de García Guerra? ¿Piensa que García Guerra mereció sus castigos? ¿Que sólo después de la muerte del pecador —y de su apertura y fragmentación posterior, como en el caso de los peores criminales— queda aplacada la ira divina? La lección de anatomía de Mateo Alemán crea tantas preguntas como respuestas.

Las dudas, ambigüedades e interpretaciones evocadas por el reporte de la autopsia son representativas de la constitución del cuerpo humano, a lo largo

14. Andrea Carlino hace un recorrido de las representaciones del teatro anatómico a lo largo de los siglos XVI y XVII para reflexionar sobre la intervención cada vez más íntima y directa del anatomista y testigos sobre el cuerpo autopsiado [Carlino, 2000].

de los siglos xvii y xviii, como encrucijada de significados, como metáfora poderosa de procesos políticos, religiosos y culturales. El importante auge de la ciencia anatómica en este periodo no sólo proveyó imágenes cada vez más persuasivas del cuerpo humano, sino que abrió también la posibilidad de interpretar el cuerpo de maneras cada vez más complejas y ambiguas. Se forjó, por un lado, la equivalencia entre la práctica anatómica y la búsqueda de pruebas y verdades que rebasaban la mera materia del cuerpo. En este sentido, es relevante que un número creciente de tratadistas políticos insistieron en que la única forma de conocer un reino es anatomizándolo y llenaron sus tratados de referencias a miembros y órganos dispersos y a su funcionamiento dentro del cuerpo. Por ejemplo, en dedicación de sus emblemas políticos al príncipe Carlos Baltasar, Diego de Saavedra Fajardo escribió: "Sólo este bien queda de haber tenido un príncipe malo, en cuyo cadáver haga anatomía la prudencia, conociendo por él las enfermedades de un mal gobierno para curallas" [1640:s/p]. Al mismo tiempo, la práctica anatómica constituía una forma extrema de llevar el castigo más allá de la muerte, y, por lo tanto, se practicaba generalmente sobre cuerpos de criminales [Egmond, *op. cit*. y Park, *op. cit*.]. Por otro lado, la fragmentación y desmembración del cuerpo *post mortem* se asociaba, desde los primeros años de la cristiandad, con reyes, santos y mártires, cuyas reliquias esparcidas tuvieron un papel fundacional entre las comunidades de creyentes del Viejo y Nuevo Mundo.

El cuerpo abierto, representado en su materialidad desnuda y cada vez más realista o hiperrealista, evoca emociones encontradas, de horror, repulsión y extrañeza. En un influyente ensayo, "Making Things Strange: the Prehistory of a Literary Device", el historiador Carlo Ginzburg[15] ha reflexionado sobre el extrañamiento como efecto literario, que permite al lector rebasar el hábito y la costumbre, deshacer, romper, descomponer y penetrar con el propósito de ver, precisamente, cómo se construyen los hábitos y las costumbres. A lo largo de este ensayo he insistido sobre el horror y la extrañeza que provoca el cuerpo abierto que Mateo Alemán nos presenta en sus *Sucesos*, ante la descompostura del cuerpo del arzobispo / virrey, los sentidos se multiplican y las interpretaciones se vuelven ambiguas. Más que ofrecer una inequívoca clave explicativa, las ambivalencias suscitadas por el cuerpo de García

15. Para una discusión más sugerente sobre lo extraño como figura literaria, v. Ginzburg [1996:8-28].

Guerra permiten, al lector contemporáneo, reconstruir los intereses, las tensiones, los miedos y los mecanismos de reconciliación que caracterizaban la convivencia urbana en la Ciudad de México de principios del siglo XVII.

Bibliografía

Achim, Miruna

2000 "Las entrañas del poder: una autopsia michoacana del siglo XVIII", en *Relaciones*, vol. XXI, núm. 81.

2005 "Mysteries of the Heart: the Gift of Bishop Fernández de Santa Cruz to the Nuns of Santa Mónica", en *Colonial Latin American Review*, núm. 14:1.

Alemán, Mateo

1983 *Sucesos de D. frai Garcia Gera*, México, Academia Mexicana de la Lengua (Alice H. Bushee, 1911, edición anotada de los dos textos, "The 'Sucesos' de Mateo Alemán, reprinted by Alice H. Bushee", en *Revue Hispanique: recueil consacré à l'étude des langues, des littératures et de l'histoire des pays castillans, catalans et portugais*, t. XXV, núm. 68).

1981 *Ortografía castellana*, México, Academia Mexicana de la Lengua (México, 1609).

Berthe, Jean Pierre

1995 "El arzobispo fray García Guerra y la fundación del convento de San José de México: análisis de textos", en Ramos Medina, Manuel (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español: monasterios, beaterios y colegios*, México, Condumex.

Carlino, Andrea

2000 *Books of the Body: Anatomical Ritual and Renaissance Learning*, Chicago, University of Chicago Press.

Chimalpahin, Domingo

2001 *Diario*, paleografiado y traducido por Rafael Tena, México, Conaculta.

Egmond, Florike

2003 "Execution, Dissection, Pain and Infamy –a Morphological Investigation", en Egmond, Florike y Robert Zwijnenberg (eds.), *Bodily Extremes: Preoccupations with the Human Body in Early Modern European Culture*, Burlington, VT, Ashgate Publishing Company.

Ginzburg, Carlo

1996 "Making Things Strange: The Prehistory of a Literary Device", *Representations* 56.

Girard, René

1982 *Le Bouc émissaire*, París, Grasset.

Greenblatt, Stepehen

1997 "Mutilation and Meaning", en Hillman, David y Carla Mazzio (eds.), *The Body in Parts*, Nueva York, Routledge.

Hendrix, Harald

2003 "The Repulsive Body: Images of Torture in Seventeenth-Century Naples", en Egmond y Zwijnenberg (eds.), *Bodily Extremes: Preoccupations with the Human Body in Early Modern European Culture*, Burlington, VT: Ashgate Publishing Company.

Israel, Jonathan
1975 *Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*, Oxford, Oxford University Press.
Leonard, Irving
1959 *Baroque Times in Old Mexico: Seventeenth Century Persons, Places, and Practices*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
1949 "Mateo Alemán in Mexico: a Document", en *Hispanic Review*, vol. XVII, núm. 4 (octubre).
López de Hinojosos, Alonso
1578 *Summa y recopilación de Chirurgia con arte para sangrar muy útil y provechosa*, México, Pedro Ocharte.
Mejía, Edgar
2004 "La ciudad amenazada: rebeliones de negros y fantasías criollas en una crónica de la Ciudad de México del siglo XVII", en *Colorado Review of Hispanic Studies*, vol. 2.
Monroy Castillo, María Isabel
1988 *Guía de las Actas de Cabildo de la Ciudad de México*, México, DDF/UIA.
Morga, Antonio de
1931-1932 "La relacion del alçamiento que negros y mulatos libres y cautiuos de la ciudad de Mexico de la nueua Hespaña pretendieron hazer contra los Españoles por cuaresma del Año 1612 y del castigo que se hizo de las caueças y culpados", transcrito y anotado por Luis Querol y Roso en, "Negros y mulatos de Nueva España", en los *Anales de la Universidad de Valencia*, año XII, cuaderno 90.
Mues Orts, Paula
1998 "Imágenes corporales: arte virreinal de los siglos XVII y XVIII en Nueva España", en *El cuerpo aludido: anatomías y construcciones, México, siglos XVI-XX*, México, Museo Nacional de Arte.
Peña, Margarita
1992 "La fiesta barroca y su representación textual", en *Literatura entre dos mundos*, México, Ediciones del Equilibrista.
Park, Katharine
1994 "The Criminal and the Saintly Body", en *Renaissance Quarterly*, vol. 47, núm. 1.
Ragon, Pierre
2000 "Sebastián de Aparicio: un santo mediterráneo en el Altiplano mexicano", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 23, México, IIH-UNAM.
Rosas de Oquendo, Mateo
1939 "Memoria de las cosas notables y de memoria que han sucedido en esta ciudad de México de la Nueba España, desde al año de 1611 asta oy, cinco de mayo de 1612", publicada por Alfonso Reyes en "Rosas de Oquendo en América", *Capítulos de la literatura española*, México, La Casa de España en México, vol. VI.
Rubial, Antonio
1999 *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables canonizados de la Nueva España*, México, UNAM/FCE.
Saavedra Fajardo, Diego de
1640 *Idea de un príncipe político-christiano*, Mónaco, Imprenta de Nicolao Enrico.
Scarry, Elaine
1985 *The Body in Pain*, Nueva York, Oxford University Press.

La santidad fragmentada: las reliquias carmelitas del Convento de San José de Puebla

Gabriela Sánchez Reyes
COORDINACIÓN NACIONAL DE MONUMENTOS HISTÓRICOS
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

El culto a las reliquias ha sido parte de las prácticas devocionales en torno a la santidad en el occidente cristiano. En el caso del santo, además de ser una persona caracterizada por ser en vida ejemplo de virtudes, tras su muerte su cuerpo se vuelve una evidencia de lo divino. El cuerpo santificado se puede venerar[1] porque el ser humano está considerado como templo de Dios y es donde habita el Espíritu Santo. Los santos están considerados como los intercesores de los hombres ante Dios, además de ser testimonio de que la Iglesia militante se transforma, gracias a la práctica de las virtudes, en la Iglesia triunfante, de ahí que este tipo de devoción fuera promovida entre distintas órdenes religiosas. Para venerarlos y estar en contacto con sus restos mortales era necesario fragmentar los cuerpos

1. En la Iglesia católica existen tres tipos de culto, uno es el de *latría* que es la adoración que se le tributa a Dios; el de *dulía*, corresponde a la veneración de los santos y finalmente el de *hiperdulía*, ofrendado a la Virgen María. De ahí que a los santos sólo se les "venere" y no se les adore.

de los santos para transformarlos en reliquias. La materia, una vez sin vida, se caracterizará por manifestar una serie de fenómenos taumatúrgicos que no son sino prueba de la existencia de Dios. En este sentido, las reliquias son en sí mismas un testimonio de la comunicación entre el cielo y la tierra. De tal forma, esta idea de sacralización se extiende a objetos, a lugares o al tiempo [Le Goff, 1999:1023-1024, Brown, 1981:1-22, 69-73].

A continuación relataré lo sucedido con los cuerpos de los reformadores de la orden del Carmelo descalzo tras su muerte y la división a la que estuvieron sometidos sus cuerpos. Esto significó el fuerte arraigo de un tipo de prácticas piadosas que derivó en la creación de importantes colecciones de reliquias en la orden, tanto en la rama femenina como en la masculina. Después daré a conocer algunas reliquias de santa Teresa, descritas por José Gómez de la Parra, cronista de la orden, que se conservan en el Convento de San José de Puebla[2] y que hacen patente la fuerte tradición de este tipo de culto a los santos.

Sobre el culto a las reliquias

La veneración a las reliquias de los santos es una práctica que se inició desde el año 312 con la llamada “Paz de Constantino”, que significó el fin de las persecuciones de los cristianos y el reconocimiento de los mártires. La palabra reliquia proviene del latín *reliquia-reliquiae*, es decir, restos; por extensión se entiende como reliquias los “restos de los santos”, que puede ser cualquier parte del cuerpo como huesos u otro fragmento corporal, así como objetos que le pertenecieron y con los que tuvo contacto físico.

A partir del siglo IV se instauraron dos vías para obtener reliquias, unas fueron las obtenidas en las catacumbas romanas y otra, su hallazgo, pero en la mayoría de los casos este suceso ocurría de forma milagrosa y por lo tanto se trasladaban a una iglesia para ser veneradas. Esto fomentó el peregrinaje, siendo los recintos sagrados más importantes de la cristiandad, la tumba de san Pedro en Roma, la de Santiago apóstol en Compostela, España, y los Santos Lugares en Jerusalén. El continente europeo se fue sacralizando a través de las reliquias de los santos, no hay que olvidar que esa región no había sido

2. Agradezco a la entonces priora del convento carmelita de San José de Puebla, la madre María Concepción de la Santísima Trinidad, por su generosidad al aceptar mostrarme los relicarios del convento, así como a fray Mario Alberto Soria Berrones O.C.D., por ser el intermediario.

santificada por estar en contacto con el cuerpo físico de Cristo ni tampoco había sido escenario de algún hecho pasionario, por lo que los restos de los santos formaron parte del programa de cristianización en la geografía europea [Geary, 1994:163-176]. Esto motivó que los fieles buscaran las reliquias en Oriente, proceso en el cual las Cruzadas fueron fundamentales para facilitar su adquisición, especialmente a partir de la Cuarta Cruzada de 1215, cuando la presencia de los santos a través de sus vestigios corporales cobró especial relevancia en la cultura occidental.

Para el siglo XVI, el tema de las reliquias, al igual que el culto católico, sería debatido principalmente por los protestantes, ante lo cual la Iglesia convocó al Concilio de Trento, celebrado entre los años 1545 y 1563. Lo relativo al culto a las reliquias se encuentra en la Sesión XXV, celebrada los días 3 y 4 de diciembre de 1563, en la sección titulada *De la invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes* [López de Ayala, 1798]. La recomendación principal fue que el clero tenía la obligación de instruir a los fieles sobre la intercesión e invocación de los santos y sus reliquias [*ibid.*:355-360]. Se insistió en que se explicara el papel que tienen como intercesores [*ibid.*:356] y que se erradicara toda superstición en lo referente a la invocación de los santos, así como en la veneración de sus reliquias. Otro decreto importante fue evitar la admisión de nuevos milagros y que no se adoptaran nuevas reliquias sin la aprobación de un obispo [*ibid.*:360].

El movimiento contrarreformista tuvo sus frutos y gracias a esto hubo un auge en la veneración de las reliquias, una devoción que fue promovida por algunas órdenes religiosas cuyos fundadores representaban los modelos de santidad acordes con la época. La orden de los jesuitas, fundada por san Ignacio de Loyola en 1540, fue fiel seguidora de los mandatos del Concilio de Trento, en particular con lo convenido sobre las reliquias, ya que sugirió, en sus *Ejercicios Espirituales*, "alabar y hacer oración a las reliquias de los santos a ellas" [Loyola, 1977:212]. De igual forma, los carmelitas descalzos, reformados por santa Teresa de Jesús, se distinguirían por tener importantes colecciones de reliquias. A pesar de que la santa pretendía limitar el uso de los signos externos y limitar la devoción popular de las reliquias, apenas ocurrida su muerte, su cuerpo, considerado como el mayor ejemplo de la santidad y de la mística del siglo XVI, se transformó en una reliquia. En la época era una práctica común fragmentar los cuerpos de personas con fama de

santidad, así que los restos corporales de santa Teresa se desmembraron con la idea de que su presencia física reconfortara sus fundaciones conventuales tanto en España como en América, como fue el caso del convento de las carmelitas descalzas de San José de Puebla.

Las reliquias se catalogan de la siguiente forma:

Para su identificación se utilizan pequeñas bandas de papel denominados *cedulae* o cédulas, donde se inscriben los nombres de los santos [Le Fur, *op.*

CLASIFICACIÓN DE RELIQUIAS	
INSIGNES	*Fragmentos de la Santa Cruz o *Lignum Crucis.* *Instrumentos de la Pasión de Cristo. *Cuerpo entero de un santo, como la cabeza, un brazo o cualquier parte del cuerpo que haya sufrido el martirio.
NOTABLES	Huesos más pequeños como los de las manos y pies.
EXIGUAS	Osamentas de menores dimensiones como un diente o una vértebra.
POR CONTACTO	Se obtienen por el contacto directo entre un objeto o prenda y el cuerpo de un santo, como puede ser un pedazo de tela.

Fuente: Réau [*op. cit.*:465-467].

cit., ficha 62:208]; éstas son indispensables para que se pueda realizar la veneración pública de las reliquias, de manera que los fieles las reconozcan. Por lo tanto, la presencia de los santos en la Iglesia católica no sólo se limita a su representación iconográfica en la imaginería piadosa, gracias a sus reliquias se hacen presentes en los recintos sagrados, ya sea en el seno del altar o en los relicarios creados exclusivamente para rendirles tributo, y para poder ser expuestos a los fieles con la veneración que se merecen para rememorar sus virtudes. Desde la Edad Media las reliquias han sido resguardadas en relicarios que evitan su profanación y ostentan con decoro los restos de los santos que fueron venerados y promovidos por el clero.

La fama de santidad de los fundadores de las órdenes religiosas siempre ha estado asociada con la conservación de sus reliquias, ya sea el cuerpo o sus

pertenencias, tal es el caso de san Francisco de Asís (1182-1226), de quien se conservan, además de su cuerpo, dos hábitos y una bendición autógrafa que escribió al hermano Leo, quien fue su compañero y confesor. Del fundador de la orden de Predicadores, santo Domingo de Guzmán (1170-1221), también se conserva su cuerpo en la Basílica de Santo Domingo en Bolonia, Italia [Carroll, 1977]. Los cuerpos considerados como santos manifiestan su excepcionalidad yendo en contra de la signos *post mortem*. Apenas ocurrido el fallecimiento se presentan los dos signos de santidad conocidos por excelencia; el primero es el "olor de santidad", que puede presentarse durante las translaciones de los cuerpos o el fallecimiento del santo. Al respecto, hay que tener presente la tradición que existe en el culto católico de los perfumes que evocan rituales de unción, se puede hablar, entonces, de una simbología cristiana de los aromas [Albert, 1990:208]. Baste recodar la utilización de los santos óleos y el santo crisma,[3] que es una mezcla de aceite de olivo perfumado con bálsamo. Durante la vida de Cristo se pueden encontrar muchos pasajes que evocan su presencia, como en la adoración de los magos, los perfumes untados a Cristo por María Magdalena o los aromas emanados por la Santa Cruz en la iglesia del Santo Sepulcro, donde emitió un suave perfume. Esta emanación sagrada se convierte en la unión de dos mundos, el de los muertos y los vivos, el perfume borra la frontera metafísica y natural [Albert, *op. cit.*:242]. Este aroma es descrito como algo maravilloso, indescriptible o como una mezcla de flores o frutos combinados con especias como canela o clavo y que perduraban en las habitaciones durante varios días. En algunos casos, incluso, los cuerpos podían exudar un aceite perfumado que también podía aparecer en los objetos usados por el santo.

El segundo signo es la incorruptibilidad [Carroll, *op. cit.*:27-42], es decir, se trata de cuerpos que no han sido embalsamados o tratados con químicos y al ser descubiertos muestran una apariencia natural, con flexibilidad en las articulaciones y la piel suave y humectada, es decir, no experimentan la rigidez cadavérica, incluso por siglos. Otro síntoma es la emanación de sangre fresca apenas ocurrida la muerte, para probar esta característica se practican amputaciones, condición que se puede presentar años después de ocurrido el fallecimiento. Ya sea que se trate del olor a santidad o el estado de conser-

3. Este aceite es utilizado únicamente durante el bautismo, la confirmación y la unción.

vación del cuerpo, es tan importante que en muchos casos se deja constancia del hecho prodigioso ante el obispo o ante notario público y estos hechos pueden ser el inicio de una causa de canonización.

La fragmentación de los cuerpos de santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz

El cuerpo de santa Teresa de Jesús no podía estar ajeno a esta tradición, así que apenas ocurrida su muerte, el 4 de octubre de 1582 en el convento de Alba de Tormes, comenzaron a ocurrir prodigios como el hecho de que al expirar se viera salir de su boca una palomita blanca, al tiempo que se sintió una gran fragancia que emanaba de ella y que se percibía en toda la casa, fue tal la fuerza del aroma que fue necesario abrir las ventanas. Se cuenta que incluso éste se impregnó en sus vestiduras y en las cosas que había utilizado durante su enfermedad [Gracián, 1982:70].

De acuerdo con los testimonios, una de las hermanas que carecía de olfato al aproximarse a los pies de santa Teresa, los abrazó, los olió y al instante recuperó ese sentido, el aroma perduró en sus manos por mucho tiempo. Dos años después, cuando se exhumó el cuerpo, se comparó el aroma que emanaba del cuerpo con el ámbar, almizcle, azucenas y rosas, era tan peculiar que en realidad era indescriptible pero se distinguía por ser una fragancia muy suave [Gracián, *op. cit.*:74]. Los milagros de curación de enfermedades también comenzaron; el cuerpo de la santa era, en sí mismo, medicina celestial, fenómeno que se repetía con sus vestiduras y escapularios [Gracián, *op. cit.*:76].

La primera exhumación de la santa se efectuó nueve meses después de su muerte, el 4 de julio de 1583, estando presente el provincial, fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, debido a las continuas peticiones que las religiosas hacían para conocer el origen de ese suave olor a azucenas, jazmines y violetas que emanaba. Al abrir el sepulcro encontraron el cuerpo fresco y sin mal olor, los paños de seda que la envolvían desprendían un aceite oloroso, la oportunidad fue aprovechada para cambiarle los vestidos que estaban podridos y la regresaron a un arca. En esa ocasión, el padre Gracián aprovechó para cortarle la mano izquierda, extremidad, que según la tradición, había sido herida por el demonio cuando la derribó y ésta rodó por la escalera del convento de San José de Ávila la noche de navidad de 1577. A los dos años y medio de la muerte de santa Teresa, el convento de San José de Ávila reclamó el cuerpo de su fundadora, basándose

en el privilegio de antigüedad, puesto que ese convento había sido la primera fundación [San Bartolomé, 1982:187; Ribera, 1982:207-217].

En el capítulo de la orden, celebrado en 1585 en la ciudad de Pastrana, se determinó que el cuerpo debía trasladarse secretamente a Ávila. Esta idea fue apoyada por el obispo Álvaro de Mendoza, quien era el patrono de dicho convento, ya que quería ser sepultado junto a la santa en la capilla mayor a un lado del coro que mandó edificar junto con un sepulcro. Para tal misión, fue designado, en el capítulo de la orden, el padre fray Gregorio Naziazeno, vicario de Castilla la Vieja. En esta exhumación, el provincial, Jerónimo Gracián, sacó un cuchillo que traía colgado de la cinta y le cortó el brazo para convertirlo en reliquia, el cual se ostenta en el convento de Alba [Ribera, *op. cit.*:210].

El traslado del cuerpo de santa Teresa se mantuvo en secreto para evitar que el duque de Alba, Antonio de Toledo, reclamase la insigne reliquia, puesto que el convento se encontraba en su ducado. Fue tal el júbilo de las religiosas de Ávila que hicieron un cofre largo forrado de tafetán morado con pasamanos de plata y seda, por fuera se le puso terciopelo negro con pasamanos de oro y seda; la clavazón, las cerraduras, las llaves y las aldabas y dos escudos eran de oro y plata, uno de los escudos era de la orden y el otro tenía el nombre de Jesús, encima había un letrero de tela roja bordado que decía "La Madre Teresa de Jesús" [Ribera, *op. cit.*:211].

Por la fama que ya corría sobre su incorruptibilidad, en 1586 se colocó el cuerpo en la portería del convento de Ávila para inspeccionarlo frente a oidores, obispo y médicos. El gran acontecimiento fue encontrar aún fresca la herida del brazo cortado e incluso un poco de sangre. Ante este hecho fue imposible evitar que se corriera la voz de que la santa estaba en Ávila, por lo que el duque de Alba escribió al papa Sixto V para que se le devolviera, y así se hizo el 23 de agosto de 1586, cuando se colocó en el coro bajo de la iglesia [San Bartolomé, *op. cit.*:195-199; Ribera, *op. cit.*:214]. Para evitar futuros pleitos, el pontífice determinó, en 1589, que el cuerpo de la santa permaneciera en el convento de Alba de Tormes.

El jesuita Francisco de Ribera hizo la siguiente descripción de la reliquia del brazo de santa Teresa:

> El brazo es todo entero desde la coyuntura del hombro; fáltale la mano, como ya he dicho, que está en Lisboa, y así, por ser éste el que se mancó y quebró de la

> caída de la escalera, como por haberle quitado la mano y haber por allí salido de la virtud, tiene menos carne que el otro que está en el cuerpo, pero tiene harta, y al principio tenía, más, sino que se ha algo enjutado. La color es puramente de dátil, la carne está como cecina, el cuero tiene rugas a la larga, […] pero está entero, que tiene su vello, y yo lo he visto muchas veces, y asídole [San Bartolomé, *op. cit.*:195-199; Ribera, *op. cit.*:214].

También tuvo la oportunidad de revisar el cuerpo el 25 de marzo de 1588, el cual se encontraba:

> […] enhiesto, aunque algo inclinado para delante, como suelen andar los viejos, y en él se ve bien cómo era de harto buena estatura. Está de manera, que una mano que se pongan en las espaldas a que se arrime, se tiene en pie, y le visten y desnudan como si estuviera vivo. Todo él es de color de dátil, como ya dije del brazo, aunque en algunas partes está más blanco; lo que más escura color tiene es el rostro, porque como cayó el velo sobre él y se juntó mucho, y mucho polvo, quedó más maltratado que otras partes del cuerpo. Pero muy entero, de tal manera que ni el pico de la nariz no le falta poco ni mucho. La cabeza tiene todo su cabello, como cuando la enterraron. Los ojos están secos porque se ha gastado y la humedad que tenían, pero, en lo demás enteros, en los lunares que tenía en la cara, se tiene aún los pelos. La boca tiene del toso cerrada, que no se puede abrir, en las espaldas particularmente tiene mucha carne.
>
> Aquella parte donde se cortó el brazo, está jugosa, y el jugo se pega a la mano y deja el mismo olor que el cuerpo. La mano muy bien hecha, y puesta como quien echa la bendición, aunque no tiene los dedeos enteros; hicieron mal en quitárselos, porque mano que tan grandes cosas hizo y que Dios la dejó entera, siempre lo había de estar. Los pies están muy lindos y muy proporcionados y en fin, todo el cuerpo está muy lleno de carne [Ribera, *op. cit.*:217].

Con la muerte de Teresa de Jesús su cuerpo comenzó a estimarse como una reliquia insigne, por lo que debía edificarse un sitio con el decoro que se merecía, como es la urna de plata localizada en el retablo mayor de la iglesia del convento de Alba.

Una de las reliquias más conocidas quizá sea la mano izquierda, la primera amputación que se le practicó, la cual estuvo desde 1585 en la fundación

de Lisboa y que fue devuelta a España en 1936. Poco después, el general Francisco Franco se la apropió para colocarla en un oratorio privado en El Pardo, donde permaneció hasta su muerte, en 1975, después, su esposa, Carmen Polo de la Cruz, la devolvió al cardenal primado, Marcelo González Martín, y él, a su vez, la entregó al Carmelo de Ronda, Málaga, el 21 de enero de 1976, donde aún se conserva. El brazo izquierdo, al que se le amputó la mano antes descrita, y su corazón se conservan en el convento de Alba de Tormes. El corazón se ostenta, desde 1617, en una ampolla de cristal sostenida en un relicario de plata que regaló el duque de Tarsis, en tanto que el brazo se guarda en un relicario de cristal en forma de "V" porque la extremidad está flexionada. El pie derecho de la santa se encuentra en una urna con vidrieras en la iglesia de Santa Maria della Scala en Roma, donada por el padre general José de Jesús en 1616; para su veneración se construyó una capilla a la derecha del coro. Del dedo meñique de la mano izquierda se sabe que fue amputado por el padre provincial de la orden, fray Jerónimo Gracián, en 1583, que lo llevó consigo hasta su muerte en 1614, y que éste después pasó al convento carmelita de Bruselas [*Diccionario*, 2001:1164-1171, *Avanti*, 1982:305, 307, 344, 350].

Otra reliquia se encuentra en el convento de santa Teresa de Ávila, el cual fue edificado en la casa natal de la santa, ahí se guarda el dedo anular de la mano derecha adornado con un anillo en un templete-relicario de plata. Además de estos fragmentos de su cuerpo, se conservan gran variedad de reliquias por contacto, es decir, diferentes objetos que utilizó durante su vida. Cada convento español ostenta una con gran respeto, ya sea la campanilla que tocó para la fundación, un tambor, su breviario, sus rosarios, se recuerdan las celdas donde durmió, sus alpargatas, hábitos y, desde luego, sus autógrafos o sus manuscritos [*Avanti*, *op. cit.*].

Santa Teresa fue beatificada por el pontífice Paulo V el 24 de abril de 1614 y su canonización se celebró el 12 de marzo de 1622 por al papa Gregorio XV en una ceremonia en la que también se canonizó a san Isidro, a san Ignacio de Loyola, a san Francisco Javier y a san Felipe Neri.

La disposición de la orden del Carmelo por honrar las reliquias también se puede observar a través de lo sucedido con el cuerpo de san Juan de la Cruz, tras su muerte ocurrida el 14 de diciembre de 1591 en el convento de Úbeda, Andalucía. A sus restos corporales se le practicaría una serie de

fragmentaciones, quizá más severas que las realizadas a santa Teresa de Jesús. Pocos días antes de que san Juan de la Cruz falleciera, la gente le solicitaba prendas y reliquias suyas, ante esto él contestaba que era pobre y que no tenía posesión alguna [Madre de Dios, 1989:558-704]. Cerca de las doce de la noche, cuando tocaron para maitines, tal como lo anticipó, entregó su alma y a partir de ese momento su cuerpo se transformó en una reliquia y los signos de santidad se manifestaron: se sintió la emanación de una fragancia y un suave olor se impregnó en la habitación y en sus ropas. Los antiguos objetos de uso común como su hábito, vendas y paños utilizados para sus llagas o sus alpargatas eran ahora reliquias anheladas. De su cuerpo se buscaron los cabellos, uñas, callos y dedos. El padre prior se procuró algunas para enviar a los conventos de frailes y monjas de la orden, "esperando todos que por estas reliquias y méritos del Santo les había nuestro Señor de hacer mercedes" [Madre de Dios, *op. cit*.:567].

Al igual que santa Teresa, a los nueve meses se exhumó el cuerpo de san Juan de la Cruz porque debía trasladarse del convento de Úbeda al de Segovia. En esta jornada el cuerpo del santo fue sometido a varias amputaciones para dejar sus reliquias con algunos particulares y entre los conventos de la orden que las solicitaban. En la ciudad de Madrid, el oidor Luis de Mercado y su hermana Ana Peñalosa de Mercado, que eran los fundadores del convento de Segovia, tuvieron el privilegio de honrar el cuerpo en dicho convento.[4] Así, en septiembre de 1592, a las once de la noche, abrieron el sepulcro encontrándolo fresco y despidiendo un buen olor y un sudor parecido al óleo. En esa ocasión le cortaron el dedo índice de la mano derecha para entregárselo a Ana Peñalosa de Mercado, quien lo guardó en un medallón-relicario de plata. Debido a la incorruptibilidad manifiesta en el cuerpo, cuando se cortó el dedo emanó sangre que fue limpiada con unos paños, uno de los cuales se supo fue llevado a las Indias por uno de los padres [Madre de Dios, *op. cit.*:587]. El traslado se pospuso porque el cuerpo estaba fresco, así que el 28 de abril de 1593 se volvió a exhumar. En esta ocasión, fray Juan de la Madre de Dios le cortó una mano, de la cual guardó un dedo

4. Esta situación provocó, al igual que en el caso de santa Teresa, un pleito entre dos conventos, en este caso entre Úbeda y Segovia, e igualmente tuvo que intervenir el papa Clemente VII, finalmente el cuerpo quedó en Segovia y en Úbeda, un brazo y una pierna.

que llevaba consigo. La mayor parte de la mano con dos dedos estuvo en poder de Bartolomé Sánchez Mesa, cordobés, quien tenía tanto celo por ella que le disgustaba mostrarla. El dedo más pequeño de la otra mano lo guardaba el gobernador Molina de Jimenal en Jaén. Para ostentar tan preciada reliquia, fabricó un rico relicario en un retablo que había en una capilla. Otro dedo, guardado en el colegio de Baeza, se mostraba en un busto-relicario de san Juan de la Cruz. Uno de los pies lo tenían Francisco del Castillo y su mujer Justa de Paz, en Baeza, en su oratorio en otro busto-relicario del santo "bien labrado" [Madre de Dios, *op. cit.*:591]. Existe una anécdota curiosa sobre el dedo que tenía fray Juan Evangelista. En una visita que realizó con fray Diego de Yepes, que era el confesor del rey Felipe II, le mostró su reliquia, ante la cual el padre Yepes quedó sorprendido por la admirable conservación que mostraba, por lo que le pidió la dejase para mostrársela al rey, quien era conocido por su especial devoción a las reliquias y por la gran colección que llegó a formar. Al día siguiente, cuando fray Juan Evangelista se presentó para despedirse, se le notificó que el rey se quedaría con el dedo incorrupto por parecerle "cosa maravillosa y santa" [*idem*].

De camino a Madrid, el cuerpo de san Juan pasó a casa de don Luis de Mercado y de su hermana Ana, quienes decidieron cortarle un pie que se engastó en una red de hilos de oro con un pasamano decorado de aljófar y sedas encarnadas, se guardó en una arquilla con llave y se entregó al convento de Úbeda para que no le hiciera falta una reliquia. A petición de doña Ana, también se le cortó un brazo que quedó en el convento de las carmelitas de Segovia [Madre de Dios, *op. cit.*:601]. Sin importar qué tipo de reliquia se obtuviera, los milagros eran la mejor prueba de su taumaturgia, identificadas también por un olor suavísimo que "a veces tira a olor de clavos y canela y otras es como olor de flores" [*ibid*.:604].[5]

Por los anteriores relatos se puede advertir el fuerte culto que tenían los religiosos de la orden del Carmelo, tanto en la rama masculina como en la femenina, por la veneración de las reliquias de los santos. Sin embargo, tanto santa Teresa como san Juan de la Cruz sólo lo aprobaban como un medio para facili-

5. El relato hagiográfico de fray Alonso de la Madre de Dios hace mención a gran cantidad de milagros registrados por la intercesión de la reliquia de san Juan de la Cruz [Madre de Dios, 1989, libro tercero, capítulos quinto al octavo:600-625].

tar en ciertos momentos la oración de los fieles, por ejemplo, san Juan expresó su postura frente a este tema en el capítulo dedicado al uso de los oratorios y templos en su texto titulado *Subida al Monte Carmelo.* Ahí advierte a los principiantes que les "conviene algún gusto y jugo sensible acerca de las imágenes, oratorios y otras cosas devotas sensibles [...] porque el puro espíritu muy poco se ata a nada de esos objetos, sino sólo en recogimiento interior y trato mental con Dios" [Crisógono de Jesús, 1955:633]. De igual forma, en su texto dedicado a la *Insuficiencia e inadecuación del esfuerzo humano*, criticó a aquellos que cargaban imágenes y rosarios y a los "otros arreados de 'agnusdeis' y reliquias y nóminas, como los niños de dijes" [Crisógono de Jesús, *op. cit.*:700]. Él aconsejó la verdadera devoción que debía salir del corazón evitando estos signos exteriores de piedad. Sin embargo, la piedad barroca forjó otras prácticas que fueron difíciles de erradicar como fue la colección de reliquias milagrosas, especialmente cuando se trataba de dos personas consideradas como ejemplos de la santidad y representantes de la mística española.

Reliquias de santa Teresa y sus relicarios en el Convento de San José de Puebla

Para honrar con ornato y decencia las reliquias de los santos, se crearon relicarios que permiten su ostentación y su veneración pública. Desde el siglo IV hay registro de distintas soluciones formales que dependían de la forma y la cantidad de reliquias que se poseyeran. Desde luego, el aspecto material también cumplía un papel importante, se emplearon distintos materiales como cristal de roca, madera, cera, oro, plata y piedras preciosas para adornarlos. La veneración de una santa reliquia podía motivar la construcción de capillas edificadas para su ostentación, como la Sainte-Chápele de París, construida por san Luis en el año de 1235 y donde es posible ver la corona de espinas de Cristo.

La Nueva España no fue ajena a esta tradición artística, de manera que es posible apreciar algunos de los relicarios que con orgullo mostraban las órdenes religiosas en sus iglesias [Sánchez Reyes, 2004]. En los conventos e iglesias de la ciudad de Puebla se ostentaron importantes colecciones de reliquias como las que se encuentran en la Capilla de las Reliquias o en el Ochavo de la Catedral de Puebla [*Catálogo*, 1988]. En el caso del ara del altar de los Reyes de la catedral poblana se colocaron las siguientes: un pedazo del velo de la Virgen María, un cabello de san Pedro, un fragmento de la púrpura

de Cristo, un pedazo de la Santa Cruz del Buen Ladrón y otras reliquias de mártires, todas ellas con la bula que las autenticaba para su veneración [Alcalá, 1992:87]. En la iglesia jesuita del Espíritu Santo, en Puebla, durante el siglo XVII, existieron unos retablos construidos para venerar algunas reliquias tal como lo anuncia el cronista de la orden, Andrés Pérez de Ribas [Pérez de Ribas, 1896; Fernández de Echeverría y Veytia, 1963:362]. Para conocer la especial veneración que tenía la orden del Carmelo por las reliquias, sólo basta revisar sus crónicas para encontrar descripciones de sus capillas y sus retablos-relicario, además de importantes colecciones de reliquias [Sánchez Reyes, *op. cit.*:117-135, 153-167].

En el caso del convento de las religiosas descalzas de San José de Puebla, éste también contó con una rica colección de relicarios y reliquias. De acuerdo con el religioso José Gómez de la Parra, encargado de escribir la crónica del convento para conmemorar el primer centenario de su fundación, contaban con algunas de las que recibían especiales favores. De acuerdo con el cronista, éstas se encontraban en el coro de la iglesia [Sánchez Reyes, *op. cit.*:81-83]. En la cabecera del coro había un retablo compuesto por tres cuerpos; en el primero había imágenes de santa Teresa, la Virgen del Carmen y santa Rosa de Viterbo; en el segundo, santos de la orden y al centro, una escultura de san José, y rematando el retablo una imagen de marfil de Cristo crucificado. A los lados de este altar se abrían dos nichos de madera labrada y dorada, "en que están engastadas láminas y relicarios ocupando el medio" dedicados a san Joaquín y el otro a santa Ana. En otra parte del coro había otros nichos:

> […] en el primero tenemos que ver el relicario que está embebido en el nicho, que es todo de cedro, forrado por dentro en damasco carmesí y amarillo, clavazón dorada. Aquí tienen con grande veneración las cuatro reliquias insignes de san Cornelio y san Antonio, mártires; de santa Úrsula y de santa Reparata, vírgenes y mártires, de las cuales tienen bulas. La reliquia de santa Úrsula está en un relicario de plata con su pie como viril, y las otras tres en unos vasos de cristal [Sánchez Reyes, *op. cit.*:82].

Tenían, además, un relicario de oro con el santo *Lignun Crucis* o reliquia de la Santa Cruz, que donó el virrey de Villena; otro con un corazón formado de perlas que "sirve de amorosa concha a una espina de la corona de Cristo", reliquia que donó doña Inés de la Cruz.

Las reliquias más preciadas, desde luego, son aquellas que pertenecen a sus santos fundadores. En el año de 1615, siendo priora la madre Juana de San Pablo, la comunidad tuvo el privilegio de recibir un pedacito del corazón de santa Teresa de Jesús, que tenía el tamaño de una uña de la mano [Imagen 1]. Esta reliquia hace presente el gran pasaje místico de la transverberación de la santa ocurrido en 1565, cuando un ángel le atravesó el corazón con un dardo de oro, y de acuerdo con el *Libro de su Vida*, esta herida la dejaba "toda abrazada en amor de Dios" [Teresa de Jesús, 1999, capítulo XXIX:212-213]. Esta excepcional reliquia gozaba, además, de otra virtud, como fue el que se vieran en ella ciertas apariciones de imágenes y misterios,

> [...] unas veces al modo que en la cera de *Agnus* y otras veces como pintados de pincel, distinguiéndose los colores, sino que algunas veces veían que crecía la santa

Imagen 1.



> reliquia, esponjándose al modo que se levantaba el pan en el horno, viendo otras veces que se licuara la sangre como cuando se derrite lo que está helado, viéndola hervir, de calidad que en una ocasión se llegó a unir y soldarse una partidura que tiene de alto a bajo esta reliquia [...] [Gómez de la Parra, *op. cit.*:155-156].

Este fenómeno se equipara con lo sucedido con el cuerpo de san Juan de la Cruz, en el que también se registraron apariciones, por lo que se efectuó una averiguación en las informaciones para el proceso de canonización del santo [Madre de Dios, *op. cit.*:605-611]. A este respecto, el cronista de la Orden del Carmen en el siglo XVII, fray Agustín de la Madre de Dios, consignó que el general de la Orden, fray José de Jesús María, enviara una reliquia del corazón de la santa fundadora a las religiosas poblanas para que siguieran su ejemplo. En su crónica dedica el capítulo XIII para narrar cómo "Muestra Dios raras visiones a las monjas de esta casa en un pedazo del corazón de Nuestra Santa Madre" [Madre de Dios, 1986:316-319].

El portento ocurrió por primera vez el 28 de agosto de 1618, cuando al venerar la reliquia sor Elvira de San José se percató de que se dibujaba el rostro de santa Teresa. Por ello se dirigió con la priora Francisca de la Natividad, argumentando que lo visto no era "fantástico delirio". Este suceso se repitió en varias ocasiones, sin embargo, variaron las imágenes que se mostraban, como la Virgen con el Niño, una religiosa de la orden de rodillas delante de la Virgen, una imagen de la Inmaculada Concepción, santa Teresa de Jesús, el rostro de Cristo con la mano en la mejilla izquierda y a la Santísima Trinidad, entre otras.

El cronista comparó la reliquia con una "puerta del cielo o ventana de la gloria". Tal fenómeno promovió unas averiguaciones con teólogos, juristas y médicos a cargo del obispo de Valladolid, Vigil de Quiñónez. Finalmente, se pronunció un auto y sentencia declarando como milagrosas dichas apariciones. Esta santa reliquia se ostentaba en un "viril de plata sobredorado, con su relicario en medio", es decir, se refiere a un ostensorio-relicario cuyo fin era "consolar con su presencia a sus queridas hijas [...] dándoles a entender que en esta santa reliquia la tiene presente para su espiritual consuelo, mirando y atendiendo a esta santa casa como a propia viña que tiene siempre a sus ojos: *Vinea mea corum me est* (Mi viña está en mi corazón)" [Gómez de la Parra, *op. cit.*:157]. Actualmente, la reliquia se guarda en un ostensorio-relicario elaborado en el siglo XIX. En el anverso, sobre una tela de color verde se aprecia el fragmento del

corazón de santa Teresa, para resaltar su presencia, se decoró con hilo entorchado dorado y pequeñas perlas. En el reverso se bordaron un birrete, una pluma y un corazón atravesado, para recordarla como escritora, también se utilizó hilo entorchado dorado y perlas. Con este privilegio también contaba el convento de México, que tenía un fragmento del corazón de santa Teresa de Jesús, se decía que ésta fue una de las que envió, con otras reliquias, fray José de Jesús María, general de la Orden [Madre de Dios, *op. cit.*:78].

Como parte del acervo que resguardan las religiosas se cuenta un relicario pequeño de oro con una muela de santa Teresa que se ostenta en un pequeño templete formado por cuatro columnas salomónicas y una cúpula gallonada [Imagen 2]. Este relicario se guardó en un capelo en el que se recreó una pequeña mesa de altar y un arco de flores que recuerdan el Paraíso de los Justos [*ibid.*:82-83]. Esta comunidad religiosa también conserva un ostensorio-relicario que muestra en el anverso, según se indica en el marco del viril, un fragmento de la cruz de Huatulco,[6] la cual fue colocada sobre una pequeña cera de *Agnus Dei*, para su ornato se bordó un águila bicéfala con chaquiras y flores de papel. En el anverso tiene una lipsanoteca que quizá se colocó aquí posteriormente, ya que es de menor tamaño que el sol.[7] Otra pieza similar tiene en el anverso, según se lee en la cédula, "un pedazo de carne de santa Teresa" que está decorado con una guía de perlas y lentejuelas planas; y en el reverso una laminita de san Juan de la Cruz, ambas piezas no son las originales del ostensorio-relicario ya que son más pequeñas que el viril [Imagen 3]. Esto se puede corroborar al leer la inscripción al reverso de esta pieza que indica el nombre del arzobispo don Juan de Palafox y Mendoza, quien era conocido por su santidad y de quien se empezó el proceso de canonización en 1665.[8]

Las religiosas también custodian dos reliquias de Isabel de la Encarnación, monja que falleció en 1633. Su vida se puede conocer gracias al presbítero

6. La cruz de Huatulco tiene su origen en las predicaciones que santo Tomás apóstol había realizado en América, él la había clavado en las playas de Huatulco, Oaxaca, anunciando que cuando el agua del mar llegase hasta ella, llegaría el momento de la evangelización de estas tierras. En 1590 el pirata inglés Francis Drake desembarcó en esta playa y profanó la cruz prendiéndole fuego, pero milagrosamente ésta no se quemó. El convento carmelita de los descalzos también tenía un relicario con un fragmento de la cruz de Huatulco. Esta cruz se conserva en una capilla en la Catedral de Oaxaca.

7. Las reliquias de los santos son las siguientes: santa Teresa, santa María Magdalena, santa Juana de la Cruz, […] casa de san José, Santiago Apóstol, san Bernardo, sor María de Jesús de Ágreda y san Juan de la Cruz.

8. Esta leyenda está cubierta con el estuche de la imagen de san Juan de la Cruz.

Imagen 2.



Imagen 3.



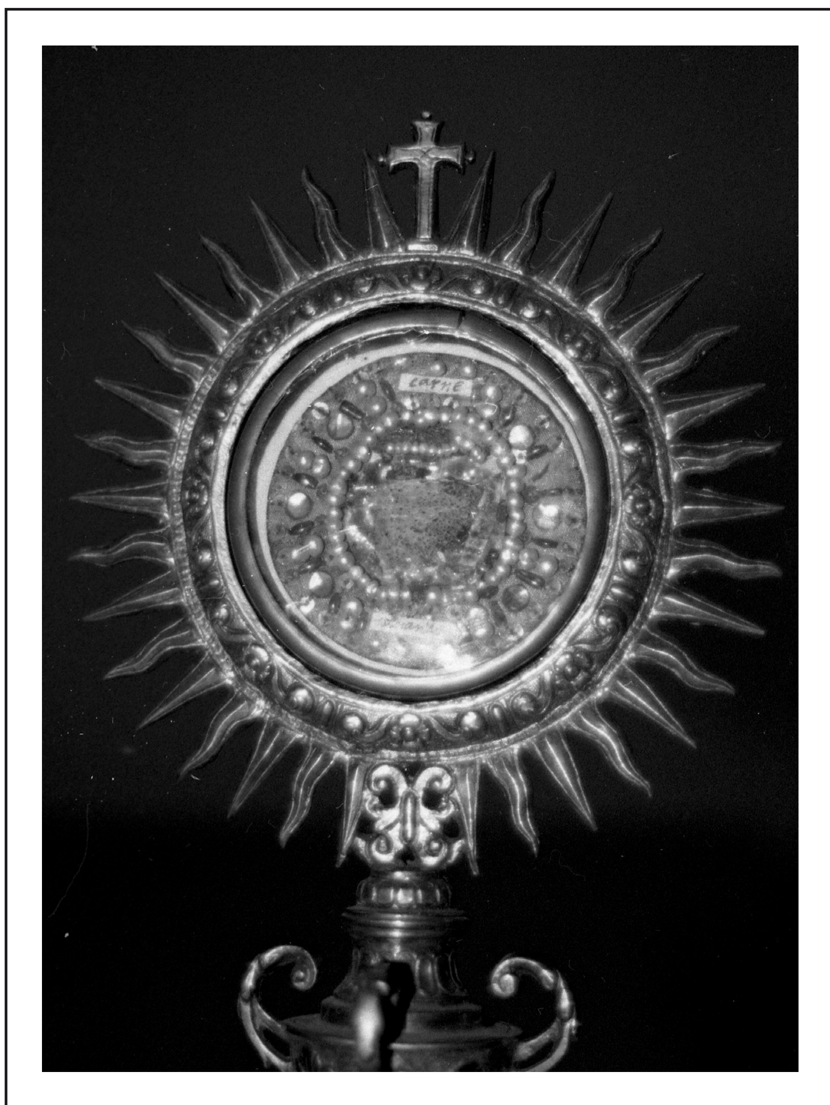
Pedro Salmerón, uno de sus confesores que escribió el texto hagiográfico de esta religiosa titulado *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza, natural de la Ciudad de los Ángeles*, publicada en 1675 [Salmerón, 1675]. El cronista carmelita fray Agustín de la Madre de Dios también registró algunos de los datos biográficos de la religiosa, de quien se refiere como "azucena del Carmelo" [Madre de Dios, *op. cit.*]. En vida, Isabel de la Encarnación hizo uso de las reliquias como remedio de enfermedades, y después de su muerte su cuerpo también se convirtió en una apreciada reliquia gracias a la fama de santidad que logró. Como parte de sus prácticas de devoción se sabe que tuvo especial fervor por éstas, a las que recurría para aliviar sus tormentos contra los demonios que constantemente la atacaban. Cuando murió y se corrió la noticia por la ciudad de Puebla, la asistencia de la gente llenó la iglesia, en tanto que:

> […] en hombros de sacerdotes la llevaron al sepulcro cortándola los hábitos, el velo y parte de las manos para tener reliquias de esta santa y venerable virgen. Todo el día estuvieron repartiendo en el torno sus alhajas y tocando rosario a su cuerpo, con tan tenaz asistencia que estaban ya cansadas las religiosas, pero la devoción satisfecha, y hasta las mismas flores de su féretro llevaron por reliquias. De la pobre tarima en que dormía se hicieron cruces pequeñas y se ven y se hacen mil milagros con estos sus despojos [Madre de Dios, *op. cit.*:363].

De las reliquias de sor Isabel, el convento guarda una pequeña cruz que le pertenecía y que está adornada con unas cantoneras de plata en las que se grabó su nombre. También conservan con mucha estima su capa elaborada con grueso hilo y que se conserva casi por completo.

Estos son algunos de los relicarios que guardan con sumo celo y respeto las religiosas de San José de Puebla, obras artísticas que son el reflejo de la religiosidad de una época y son pruebas patentes de la historia misma de la orden, ya que se trata de reliquias de los santos fundadores. Si bien quizá no podamos contemplar todos los relicarios que tuvieron, los relacionados con la santa fundadora se ostentan con la dignidad que merecen. Esta colección conventual conserva un rico acervo de piezas de los siglos XVII al XIX que anuncian la gran veneración que ha tenido la orden del Carmelo por las reliquias de los santos. Cada ejemplar es modelo del arte desarrollado exclu-

Imagen 4.



sivamente para la exaltación de los santos y para mantener vivo su ejemplo de santidad entre las religiosas carmelitas.

Bibliografía

Albert, Jean-Pierre

1990 *Odeurs de sainteté: la mythologie chrétienne des aromates*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Alcalá y Mendiola, Miguel

1992 *Descripción en bosquejo de la imperial cesárea muy noble y muy leal ciudad de Puebla de los Ángeles*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Alvarez, Tomás (Dir.)

2001 *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo.

Bock, Sebastián *et al.*

1999 *Bestandskataloge der Weltlichen Ortsstiftungen der Stadt Freiburg i. Br.*, Friburgo de Brisgovia, Hinstorff Verlag, tomo III.

Brown, Peter

1981 *The Cult of Saints. Its Raise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press.

Carrol Cruz, Joan

1977 *The Incorruptibles*, Rockford, Illinois, Tan Books and Publishers, Inc.

1984 *Relics. The Shroud of Turin, the True Cross, the Blood of Januarius. History, Mysticism, and the Catholic Church*, Huntington, Indiana.

Gobierno del Estado de Puebla / INAH

1988 *Catálogo nacional de monumentos históricos muebles. Catedral de Puebla*. México, Gobierno del estado de Puebla / INAH, 2 tomos.

Convento de Santa Teresa (Casa Natal) Ávila

s/f *25 postales, Reliquia del dedo anular de la mano derecha de Sta. Teresa*, Dep. Legal B 45.002-XLI.

Crisógono de Jesús

1955 *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Balmau y Joves

1950 *Enciclopedia de la religión católica*, Barcelona, Balmau y Joves.

Edizione Paoline

1982 *Avanti con Dio. Le fondazioni di Santa Teresa di Gesù*, Il messaggero del S. Bambino Gesù di Praga, Génova, Edizione Paoline, Arenzano.

Fernández de Echeverría y Veytia, Manuel

1963 *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su descripción y presente estado de México*, Puebla, Ediciones Altiplano, 2 vols.

Gómez de la Parra, José

1992 *Fundación y primero siglo. Crónica del primer convento de carmelitas descalzas en Puebla. 1604-1704*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Comisión Puebla V Centenario.

Geary, Patrick

1994 *Living with the Death in the Middle Ages*, Nueva York, Cornell University Press.

Gracián, Jerónimo

1982 "Diálogos del tránsito de la M. Teresa de Jesús (fines 1584)", en Juan Luis Astiagarraga, Eulolio Pacho *et al.* (eds.), *Fuentes históricas sobre la muerte y el cuerpo de Santa Teresa de Jesús (1582-1596)*, Roma, Monumenta Historica Carmeli Teresiani, Piazza S. Pancrazio 5A, vol. 6.

Jesús, santa Teresa de
1999 *Su vida*, Barcelona, Edicomunicación (Col. Cultura).

Le Fur, Yves
1999 *Reliques d'Europe et d'Océanie. "La mort n'en saura rien"*, París, Musée national des Arts d'Afrique et d'Océanie.

Le Goff, Jacques *et al.*
1999 *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard.

López de Ayala, Ignacio (trad.)
1798 *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Madrid, Imprenta de Ramón Ruiz.

Loyola, Ignacio de
1977 *Exercicios Spirituales de San Ignacio de Loyola, Autógrafo español*, México, Editorial Tradición.

Madre de Dios, Agustín de la, O.C.D.
1986 *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano*, México, UNAM-IIE.
1989 *Vida, virtudes y milagros del santo padre fray Juan de la Cruz*, *maestro y padre de la Reforma de la Orden de los Descalzos de Nuestra Señora del Monte Carmelo*, edición preparada por Fortunato Antolín, O.C.D., Madrid, Editorial Espiritualidad.

Ramos Medina, Manuel
1997 *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Condumex.
1789 *Ritual carmelitano. Parte segunda procesionario y funeral a uso de los religiosos y religiosas de la orden de descalzos de Nuestra Madre Santísima la Virgen María del Monte Carmelo de la Primitiva observancia en esta Congregación de España e Indias,* Madrid, Imprenta de Joseph Doblado.

Ribera, Francisco de, S. J.
1982 "La vida de la Madre Teresa de Jesús (Extracto), doc. 6", en *Fuentes históricas sobre la muerte y el cuerpo de Santa Teresa de Jesús (1582-1596)*, edición preparada por Juan Luis Astiagarraga, Eulolio Pacho *et al.*, Roma, Monumenta Historica Carmeli Teresiani, Piazza S. Pancrazio 5A, vol. 6, pp. 201- 217.

Salmerón, Pedro
1675 *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza, natural de la Ciudad de los Ángeles*, México, Francisco Rodríguez Lupercio.

San Bartolomé, Ana de, O.C.D.
1982 "Últimos años de la M. Teresa de Jesús (extracto) doc. 4", en Juan Luis Astiagarraga, Eulolio Pacho *et al.* (eds.), *Fuentes históricas sobre la muerte y el cuerpo de Santa Teresa de Jesús (1582-1596)*, Roma, Monumenta Historica Carmeli Teresiani, Piazza S. Pancrazio 5A, vol. 6, pp. 185-188.

Sánchez Reyes, Gabriela
2004 "Relicarios novohispanos a través de una muestra de los siglos XVI al XVIII", tesis de maestría en Historia del Arte Colonial, México, UNAM-FFyL.
2008 "Relicarios de plata en Nueva España: refugios materiales de la santidad", Congreso Internacional, en Jesús Paniagua Pérez y Nuria Salazar Simarro (coords.), *La plata en iberoamérica siglos XVI al XIX*, León, Universidad de León, pp. 483-496.

El papel del cuerpo en un grabado del siglo XVIII

Nuria Salazar Simarro
COORDINACIÓN NACIONAL DE MONUMENTOS HISTÓRICOS
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Desde la invención de la imprenta, a mediados del siglo XV,[1] la lectura ha sido un medio de divulgación de ideas a través de un estrato social privilegiado interesado en conocer sus formas, sus leyes y su contenido. Una forma de comunicación más antigua y de mayor cobertura es la reproducción en serie de imágenes, cuya tradición se remonta al siglo VI con la invención china de la xilografía, que recibió también un nuevo impulso en el siglo XV. Desde entones, una buena parte de los textos han encontrado en las ilustraciones un medio de facilitar su comprensión, de hacer llegar un mensaje a un mayor número de personas; de repetir lo dicho en forma sintética, en fin, de reforzar las ideas del texto a través de un medio tangible con el que nos identificamos de inmediato, sin necesidad, muchas veces, de la interpretación de los signos convencionales que forman las letras.

1. Aunque se habla de atribuir a China el uso de tipos móviles desde 960, la repercusión de la obra de Gutenberg no se puede cuestionar.

El acceso a la lectura, hoy popularizado, estuvo restringido a un grupo que por mucho tiempo tuvo su sede en las instituciones religiosas, después pasó a las universidades, pobladas de miembros de dentro y fuera de la Iglesia que durante siglos fueron los protagonistas de la comprensión, conformación y difusión de la cultura de los pueblos y, por último, a una elite intelectual secularizada como parte de una transformación cultural que empezó a gestarse durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Fue en esa centuria cuando el contacto de la mujer con los libros se robusteció en los monasterios novohispanos para el crecimiento intelectual y espiritual de las profesas y para la formación de las jóvenes que contaban, en el noviciado, con lecturas escogidas.[2] Muchos de esos libros sirvieron, además, para la instrucción de las niñas en los conventos dedicados a su educación y también de las criadas que ayudaban a las monjas en los quehaceres domésticos.

La orden de la Inmaculada Concepción, de "suave yugo", es una de las que incluía en su proyecto institucional la instrucción de doncellas, por ello, los textos piadosos que circularon en sus comunidades no sólo estaban destinados a la preparación de las novicias para la vida monacal, sino, en general, a la formación de la mujer al estilo de aquella época.

Ahora bien, ¿cómo percibían las religiosas su cuerpo?, ¿de dónde obtuvieron el concepto de su fragilidad y sensibilidad?, ¿cuáles eran las partes más débiles y la forma de propiciar la virtud y combatir los vicios? Una ruta de acceso a posibles respuestas es un grabado y el texto que lo explica en uno de los ejemplares que perteneció al convento de Jesús María, de la Ciudad de México. Ese reclusorio femenino, establecido en 1580, fue uno de los ocho que pertenecieron a la orden de la Inmaculada Concepción en la capital novohispana, en donde se fundaron 13 más de otras órdenes a lo largo del periodo virreinal.

El grabado que aquí presentamos invita a una lectura individual que en un primer contacto resulta incomprensible al observador del siglo XXI, pero el análisis de la imagen, la lectura de su explicación, así como de algunos relatos edificantes propagados por algunos integrantes de la Iglesia antigua,

2. Este sentido de pertenencia al noviciado aparece en anotaciones manuscritas en algunos libros que pertenecían al convento, aunque no nos referimos en este momento al de *La religiosa mortificada*.

Ilustración núm. 1

Anónimo, La religiosa mortificada, grabado sobre papel, siglo xviii, tomado de Manuel de Espinosa, 1799



La religiosa mortificada. / Explicación / del quadro que la presenta / con sus inscripciones / tomadas de la sagrada escritura: / A que se añade / el manual del alma religiosa, / que es un compendio de sus mas principales obligaciones, / para aliento y estímulo de las almas que se consagraron / a Dios y desean hacer felizmente su carrera. / Madrid, en la Imprenta Real, por Pedro Julián Pereyra, impresor de cámara de Su Magestad.

de fragmentos de la Biblia, de vidas de santos y de otras vidas ejemplares, demuestra que la imagen sintetiza y concentra una serie de conceptos gestados antaño y de larga duración.

Sólo como parte de un soporte histórico que podría agrupar un sinnúmero de voces, antes de analizar el grabado buscamos algunos antecedentes del contenido de este texto del siglo XVIII en los relatos de Paladio, cuya obra se reunió durante el siglo V y no fue integralmente conocida hasta el siglo XVI, de ahí que sus principales enseñanzas trasciendan en un periodo de reforma y consolidación de nuevas expresiones del monaquismo.

Tomando en cuenta que los Padres del desierto fueron los creadores de nuevos géneros literarios, como las colecciones de sentencias espirituales, los escritos hagiográficos y los edificantes, reunimos los principios que de acuerdo con Paladio debía tomar en cuenta el buen cristiano:

- La separación del hombre del mundo facilita su unión con Dios.
- La lucha contra sus apetencias inferiores hacen su alma más libre.
- Oraciones, vigilias y ayunos son parte de esa lucha regida por la doctrina de los Padres.
- Se da el nombre de ascetismo o ascesis a esas prácticas o doctrina que obliga a todos los cristianos, pero principalmente a los monjes.
- Sus leyes esenciales están formuladas en la Biblia.
- Son elementos esenciales de la vida monástica la renuncia al mundo y la pacificación del hombre interior (impasibilidad o imperturbabilidad), basada en el dominio de las pasiones [Paladio, 1970:17-18].

Las condiciones para lograrlo son precisamente:

1. La renuncia al mundo: reclusión y silencio.
2. La expulsión de los vicios: ira, envidia, vanagloria, acidia [pereza], murmuración o calumnia, sospecha sin motivo y juicio temerario (Evagrio, maestro de Paladio, y Casiano añaden: gula, lujuria, avaricia y tristeza).
3. La adquisición de las virtudes: humildad, simplicidad, obediencia, caridad y amor fraterno, fortaleza y castidad.
4. Su fundamento o regla capital es el trabajo.

Para Paladio, ángeles y demonios desempeñan un papel importante y casi decisivo en la vida de los hombres, rechaza a los malos espíritus con oración y ayuno prolongado [Paladio, 1970:21, 23].

Todos estos conceptos son la infraestructura del texto que vamos a comentar, acuñado de la Europa occidental que reverbera, antes y después de

estar impreso, en otros textos "escritos para las religiosas", en los "escritos sobre ellas" y en menor número, por las limitaciones que para esta época tenía una mujer de ser autora, "en los escritos por ellas".[3] La relación entre la España católica peninsular y la del continente americano encuentra puntos de coincidencia.

El libro en el que, por el momento, centramos nuestra atención fue publicado en castellano, en la ciudad de Madrid en 1799. Lo escribió el franciscano fray Manuel de Espinosa, quien además de ser definidor de la Provincia de Aragón era teólogo, consultor de la Real Junta de la Concepción y predicador de su Majestad. La obra lleva por título *La religiosa mortificada,* que está calificando al grabado que se antepone al discurso textual y que puntualmente es una "Explicación del quadro que la presenta con sus inscripciones tomadas de la sagrada escritura" [Espinosa, 1799].

El ejemplar ilustrado es uno de los cinco que pertenecían al convento; tiene pastas de cuero y la consulta se inicia en una hoja que aparece en blanco en el anverso y con la imagen de *La religiosa mortificada* al reverso, de manera que la página opuesta y la siguiente proporcionan las leyendas en latín de los temas que trata el autor y que en el grabado están colocados o sobre la cabeza o dirigidos a la vista, el oído, la boca y la mano diestra.

Para empezar, anticipamos nuestra percepción visual a la propuesta del autor con el objeto de acercarnos cuanto sea posible a su obra y a las ideas que transmite, valiéndose del lenguaje universal de la imagen como parte de una lectura colectiva que perdura a través del tiempo. Este ejercicio pretende utilizar una de las posibilidades que tenemos al alcance, no sólo para comprender el pensamiento del autor, sino también el de las mujeres hacia las que está dirigido el texto, en el entendido de que el primero está tomando en cuenta a sus receptoras.

En el grabado, la religiosa está vestida de monja capuchina, con sayal hasta el tobillo, ceñido por un largo cordón; toca blanca sobre la frente y el rostro; ancho y corrugado cuello también blanco; velo negro sobre la cabeza, que cubre el cuello

3. Tomé esta clasificación de Elvia Carreño Velázquez sobre los "Fondos bibliográficos de los Monasterios de Santa Catalina de Siena de la orden de Santo Domingo o la presencia histórica de las dominicas en México". Ponencia presentada en la ceremonia de entrega del catálogo bibliográfico, 27 de enero de 2006. Resguardada en el archivo de Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A. C. (adabi). Agradezco esta información a Jorge Garibay.

de la túnica y desciende sobre la espalda.[4] Extiende los brazos horizontalmente delante de una cruz y está de pie sobre un globo terráqueo, representado por una esfera abrazada por una banda blanca, de donde sale otra que se prolonga sólo hacia arriba, persistencia iconográfica de un concepto tripartita y, por lo tanto, trinitario del mundo. Un paisaje nebuloso indefinido forma la parte baja del grabado. Al conjunto se añade una serie de objetos que encierran un significado simbólico: un candado en los labios, una vela encendida en la mano diestra, un clavo que sujeta la siniestra a uno de los extremos del tramo horizontal de la cruz, un gusano en el costado izquierdo, un grillete en el tobillo izquierdo y una cartela en el pecho. El rostro no refleja sufrimiento alguno, aparece sereno, ajeno a la escena de la que es protagonista, en su semblante no hay dolor ni preocupación, el peso del candado no afecta sus labios, podría pasar desapercibido a un observador distraído, ya que no causa ninguna incomodidad a la monja. Aunque la mano siniestra está unida con un clavo al madero, la derecha sujeta libremente la vela, no está clavada como la otra, pues brazo, muñeca y mano giran para sostener la vela encendida (también presente en su bautismo y relacionada con la que sostuvo entre sus manos el día de su profesión).[5] Sorprendentemente el resto del cuerpo se mantiene erguido, no cae ni se inclina, no queda colgando de la siniestra, no hace esfuerzos musculares para lograr mantenerse en equilibrio, no se rompe la composición y la figura femenina continúa formando una cruz. El clavo de la mano no causa herida alguna, pues no sangra ni se distorsiona la anatomía. El cuerpo en su conjunto tampoco parece pender de la cruz, más bien parece flotar, apenas colocado sobre el mundo que está bajo sus pies pero que definitivamente no le sirve de apoyo. Los grilletes tampoco le estorban ni el gusano en su costado izquierdo, pues no hay muestras de repugnancia ni de temor. Los párpados aparecen entornados, la mirada baja y desatenta a lo que la rodea, como si el pensamiento transportara el cuerpo a otra dimensión.

La falta de nexos de esta imagen con las leyes físicas y de la gravedad, con las apetencias y afectos, con las reacciones físicas y sicológicas que caracte-

4. La descripción es mía con base en la *Regla, constituciones, y ordenaciones de S. Clara de la Ciudad de S. Feê de Bogotá en el nuevo Reyno de Granada* [1699:56-58]. Agradezco a Doris Bieňko el obsequio que me hizo de la versión facsimilar citada.

5. Orden que se ha de guardar con la que entra en religión y modo con que se ha de vestir el hábito a las religiosas de la Regla de la Purísima Concepción de Nuestra Señora y de San Gerónimo, sujetas al Ordinario deste Arzobispado de México. s.p.i.

rizan a la naturaleza humana, imprimen al conjunto una capacidad de abstracción que la convierte en una imagen simbólica. La realidad tangible y objetiva no es su definición, y por eso tampoco es útil para buscar en ella una interpretación. Un contenido teórico / metafórico, más que uno anecdótico, nos conduce hacia el texto que encierra la imagen para verificar o reprobar el soporte iconográfico inicial. La propia imagen incluye inscripciones que se desplazan en un movimiento ondulatorio sobre el cuerpo de la joven y que explican parte del significado que han adquirido los órganos de los sentidos y los objetos relacionados con ellos en esta representación:

- Del ojo derecho: "Apartad mis ojos para que no vean la vanidad, porque ellos han cautivado mi alma".[6]
- De la oreja izquierda: "Hablad Señor, que vuestra sierva oye, me llamarás y yo te responderé".[7]
- De la boca: "Poned Señor, guarda a mi boca, y puerta de circunstancia a mis labios".[8]
- De la mano derecha que porta una vela: "Resplandezca vuestra luz delante de los hombres para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a nuestro Padre que está en los Cielos".[9]
- De la mano izquierda clavada en la cruz: "Traspasa mi carne con tu temor porque he temido tus juicios".[10]
- A la altura del cordón, del lado derecho de la cintura: "Ceñid nuestro cuerpo, y entonces verdaderamente le ceñimos quando refrenamos la carne".[11]
- Del otro lado, partiendo de la cola del anélido: "No morirá jamás su gusano. Verdaderamente es loable el temor aun donde no hay culpa".[12]

6. Transcribo en el texto la versión al castellano para facilitar la lectura e incluyo en notas las versiones en latín: "*Averte oculos meos ne videant vanitatem; ipsi enim depraedati sunt animam meam*" [Espinosa, *op. cit.*:9].

7. "*Loquere Domine, quia audit servus tuus. Vocabis me, et ego respondebo tibi*" [*Ibid.*: 13].

8. "*Pone, Domine, custodiam ori meo, et ostium circunstantiae labiis meis*" [*Ibid*:18].

9. "*Luceat lux vestra coram hominibus, ut videant etc*" [*Ibid*:23].

10. "*Confige timore tuo carnes meas: á judiciis enim tuis timui*" [*Ibid*:36].

11. "*Sint lumbi vestri praecincti. Lumbos enim praecingimus cum carnis luxuriam per continentiam coarctamus*" [*Ibid.*:40].

12. "*Vermis eorum non morietur in aeternum: bona enim timentium ibi timere ubi culpa non est*" [*Ibid.*:49].

- Del pie derecho que se encuentra libre: "Corrí por el camino de tus mandamientos cuando dilataste mi corazón".[13]
- Del tobillo esposado: "Perfecciona mis pasos en tus sendas, porque no declinen mis huellas".[14]
- En la banda que rodea al globo: "Pereció el mundo y su concupiscencia".[15]
- Sobre la cartela del pecho: "Mi carne descansará en la esperanza".[16]

En suma, el grabado incluye una idea expresada en forma sintética capaz de transmitir a las receptoras un complejo sistema de ideas que se encadenan a su propia herencia cultural. Esto lo podemos comprobar al entrar en contacto con la explicación del cuadro y con las leyendas completas que transcribe Espinosa.[17]

El movimiento ondulatorio que van describiendo las frases imprime, al conjunto, un dinamismo que contrasta con la serenidad del personaje retratado. Los mensajes escritos están relacionados con cuatro órganos de los sentidos: oído, vista, tacto y gusto, cuyas funciones pasan de la percepción sensorial al diálogo espiritual que indistintamente establece la monja con Cristo, y consigo misma, como parte de un mismo cuerpo que ha sido clavado en la misma cruz. Utiliza calificaciones reprobatorias en relación con el mundo y la carne y por ende, con la concupiscencia, la vanidad y la inclinación al mal, aunque también valorativas que se relacionan con la prudencia, la humildad, la esperanza y la salvación, el amor y el temor de dios.

La expresión de los opuestos en convivencia forma el equilibrio que la religiosa detenta como mujer y esposa de Cristo, admitiendo su esencia terrenal y su función espiritual de silencio, humildad y oración y de promover con esa esencia y en su quehacer cotidiano alabanzas al altísimo.

Candado, clavo, gusano y grillete, colocados del lado izquierdo, reafirman la tradicional identificación de lo siniestro con lo torcido, tanto física como moralmente, mientras que la mano y el pie derechos, libres de ese yugo, se

13. "*Viam mandatorum tuorum cucurri cum dilatasti cor meum*" [*Ibid.*:59].

14. "*Perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea*" [*Ibid.*:65].

15. "*Periit mundos, et concupiscentia eius*" [*Ibid.*:75].

16. "*Caro mea requiescet in spe*" [*Ibid.*:78].

17. El presente trabajo no analiza detalladamente el texto, puesto que únicamente se toma como base para la comprensión de la imagen.

expresan en la libertad y en la luz al identificarse la derecha con lo recto, lo justo y también con la prudencia, la discreción y la razón [*Diccionario de autoridades*, 1726:II,78-79, 314]: "Mirar a la derecha es mirar al lado del defensor; ahí está su sitio; como lo está el sitio de los elegidos en el juicio final; los condenados van a la izquierda; la izquierda es la dirección del infierno; la derecha, la del paraíso" [Chevalier y Gheerbrant, 1988:407].

Por último, a los textos que acompañan la imagen a modo de filacterias se añade la inscripción que sirve de título a la obra en la base del grabado, ya que enfatiza la primera frase usando mayúsculas: "IDEA DE UNA RELIGIOSA MORTIFICADA, según se representa en [un] cuadro que hay en la Sala capitular del convento de las señoras Descalzas Reales de Madrid, y en el de las capuchinas del desierto de la penitencia de Granada".[18]

Aunque el libro en cuestión sea obra del franciscano Manuel Espinosa y producto de un encargo de religiosas clarisas, resulta sencillo relacionarlo con otras órdenes religiosas como parte de una espiritualidad que dominaba desde el siglo xvii. Formó parte de la biblioteca del Monasterio de la Inmaculada Concepción de León, en España [Rodríguez, 1994:75], pero también de la de las dominicas de Puebla; en ambos casos a uno y otro lado del Atlántico, fue la edición de 1799 la que estuvo en su poder.

Sobre el libro de Manuel de Espinosa, sabemos que fue realizado a solicitud de una monja clarisa del ya mencionado Monasterio de la Consolación, mejor conocido como Convento de las Descalzas Reales de Madrid, por ello, la matriz de la representación de la "Monja Mortificada" es una pintura realizada sobre el muro con la técnica del fresco, que al publicarse la obra de Espinosa ya se encontraba en la sala capitular, sitio significativo en la toma de decisiones, donde esta figura emblemática cobraba una función reiterativa de los ideales conventuales.

El fresco aludido se conserva hasta el día de hoy; está relacionado con las formas del Renacimiento ya que la monja crucificada fue representada en un espacio semicircular de corte arquitectónico, que bien podría ser un ábside o un nicho que sirve de fondo y marco a la obra. Un recuadro pintado

18. Agradezco a Ana García Sanz, conservadora del Patrimonio Nacional del Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid, que me haya facilitado esta copia en blanco y negro del fresco policromado que se conserva en el convento.

pone límite a la representación que aparece en primer plano; el hábito de la monja cae verticalmente sobre su cuerpo ceñido por el cordón franciscano casi oculto por el cuello colgante sobre su pecho en el que está escrita una de las frases. El resto de las leyendas ocupan amplias filacterias que muestran repintes, uno muy evidente junto a la mano derecha. A diferencia de la representada en el gravado, esta monja muestra los ojos cubiertos por una venda reafirmando el mensaje textual. Todas las frases escritas en latín coinciden con las transcripciones y traducciones de Espinosa.

Antes de analizar el contenido de las filacterias, Manuel Espinosa aclara que sus explicaciones están tomadas de las Sagradas Escrituras, lo que se corrobora conforme avanzamos en la lectura, y a la afirmación inicial se suman citas del Antiguo y el Nuevo Testamento. Los textos, personajes y autores más mencionados son: el Levítico, las cartas de san Pablo a los romanos, los profetas Ezequiel y Elías, Abraham, Moisés, Noé, Saulo, Samuel, Job, Tobías y principalmente, David. De los evangelistas se cita a san Mateo y a san Juan. Entre las santas y santos se refiere a santa Eulalia, santa Teresa de Jesús, Magdalena de Pazzis, santa Rita y santa María Magdalena; a san José, san Pedro, el apóstol san Pablo, san Hilario, san Esteban, san Bernardo, san León, san Antonio Abad, san Agustín,[19] san Gregorio, san Francisco, san Juan de la Cruz, san Martín obispo, san Ignacio de Loyola y san Felipe Neri. También alude al Concilio Tridentino que enfatizó, entre otras, una afirmación del evangelio de san Mateo "No temais a aquellos que quitan la vida del cuerpo; […] temed al que puede condenar al fuego eterno el cuerpo y el alma" [Espinosa, *op. cit.*:54].

Los textos o hechos de los profetas y de los santos son el ejemplo o modelo a seguir, por ello, al nombrar a san Casiano, lo que intenta es explicar la importancia de negar lo permitido con el siguiente relato: san Francisco respondió a un novicio que pretendía tener en su poder el Salterio de David, "Hermano, no importa mucho concederte el Salterio; pero mañana pedirás una Biblia entera y luego querrás un estante de libros. Todos los desórdenes tienen unos pequeños principios, por los quales se introducen poco a poco" [*ibid.*:46-47].

19. De san Agustín, además de su vida y hechos cita sus *Confesiones y La ciudad de dios* [Espinosa, *op. cit.*:62].

Ilustración núm. 2
Anónimo, La religiosa mortificada,
pintura al fresco policromado, siglo xviii



Patrimonio Nacional del Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid, sala capitular del monasterio de las clarisas.

El desprecio al mundo es el hilo conductor de la obra desde la introducción hasta la última hoja del texto, por ello, el globo terráqueo se coloca bajo los pies de la monja evocando su principal modelo de perfección: María, la madre de Dios, que en sus advocaciones de Inmaculada y Apocalíptica pisa y vence al mundo y al demonio en forma de sierpe.

La lucha contra el cuerpo es inminente cuando el acceso al mundo se ubica en los sentidos, Espinosa estima que por medio de ellos "se introducen hasta el alma todos los objetos" [Espinosa, *op. cit.*:5], ellos son la puerta de los vicios y de los apetitos mundanos y las llaves para cerrarlas están expresadas en las inscripciones. Una de ellas, colocada sobre la cabeza de la religiosa que sí aparece en la pintura al fresco de la Sala Capitular del convento madrileño,[20] no se incluyó en el grabado: "*Suspendium elegit anima mea. Christo confixa sum cruci, cuius mihi digno pondere maiores dat delicias quo maior dolor angit*", que Espinosa traduce al castellano: "Mi alma eligió este estado de mortificación. Yo estoy fixa con Jesucristo en la cruz, y su presiosa carga me hace más dichosa cuanto más me mortifica" [Espinosa, *op. cit.*:6-7].

Este texto no sólo encabeza el cuadro descrito, es también el eje central de la comprensión de la imagen. La monja está fuera del mundo, apartada de sus vicios y concupiscencias, como Cristo, "ella muere para el mundo", y "el mundo muere para ella", sólo puede soportar su pesada carga al unirse a su esposo [*idem*].

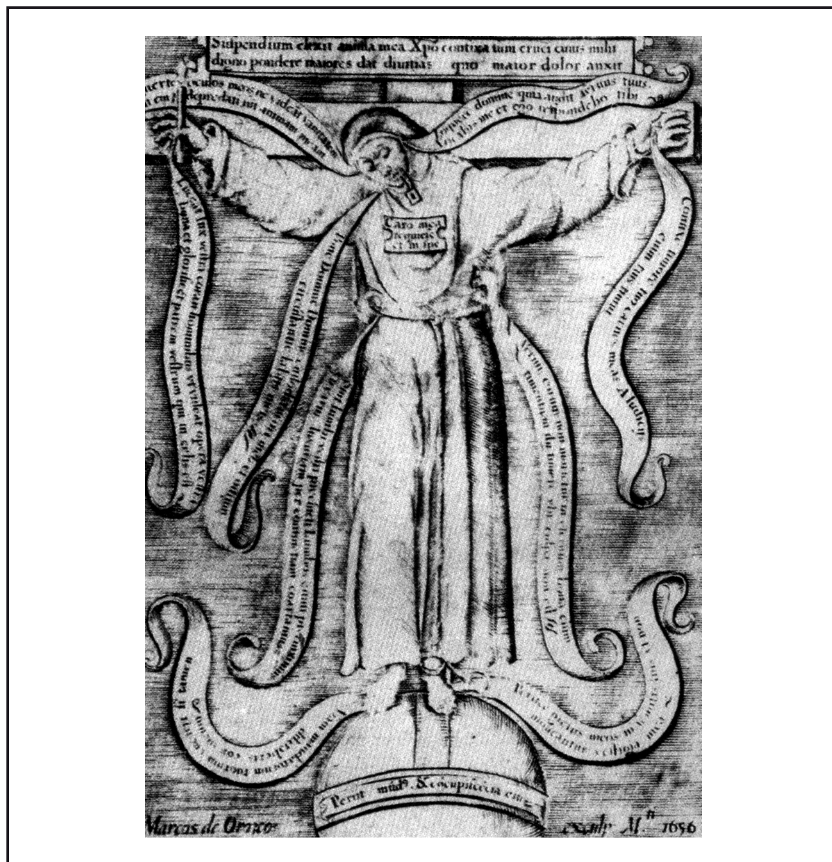
La versión en latín del encabezado, así como del resto de las frases que se tejen en el cuadro, posiblemente fueron tomadas por Espinosa del grabado de 1656 realizado por Marcos de Orozco, quien incluye las diez inscripciones del cuerpo, así como las del encabezado y la del globo terráqueo.[21] La monja de Orozco, la del mural madrileño y la de Espinosa guardan un paralelismo formal que nos habla de la vigencia de conceptos a casi un siglo y medio de distancia.

La imagen de Marcos de Orozco, de mediados del siglo XVII, pudo difundirse fácilmente ya que la técnica del grabado propició que los ejemplares que salían a la luz, acompañando textos, pudieran también circular como estampas sueltas que por ello tuvieron mayor movilidad. El grabado deja su impronta en las obras que se derivan de él, ya que predomina el dominio de

20. Podemos afirmar que Santiago Sebastián vio el cuadro, porque es él quien nos informa que se trata de una pintura al fresco, y también señala que la pintura existente en Capuchinas de Granada antecede a la versión de Madrid y que la andaluza fue tomada de un grabado alemán que se conserva en el Museo Nacional de Nüremberg [Buxó y Sebastián, 1994:332].

21. Santiago Sebastián vinculó la lámina mencionada con la representación de un monje expuesto en México en la muestra que se publicó en el catálogo [*idem*]. Las filacterias del grabado de Orozco se dirigen a un lector familiarizado con el latín, lo que era muy común entre los letrados de la España católica. Las del grabado de Espinosa están dirigidas a un público capaz de leer en español, ya que sustituye las leyendas en latín por su traducción al castellano.

Ilustración núm. 3
Marcos de Orozco, La religiosa mortificada, 1656.
Estampa. Museo Nacional de Nüremberg



Tomada de Buxo y Sebastián *et al.* [1994:332, 409]. Foto: cortesía de Ana López.

la línea en el diseño. Esto no significa que la obra, en su conjunto, carezca del volumen que le imprimen las sombras y del movimiento de la cabeza inclinada, así como del ondulatorio de las filacterias que se curvan en los extremos. El grabado, firmado por "Marcos de Orozco" en el margen inferior izquierdo y fechado en el inferior derecho, incluye estas letras: "esculp. M^{n}. 1656". Repre-

senta a una religiosa con la cabeza inclinada sobre su hombro derecho, —al igual que la del mural y la de Espinosa—; sus brazos se extienden en forma de cruz y las llagas de las palmas de ambas manos clavadas al madero son el punto del que emanan dos filacterias. Esto mismo ocurre con la pintura del mural, pero no con la monja de Espinosa, cuya mano derecha se ocupa únicamente de sujetar la vela.

En Orozco, los brazos quedan cubiertos totalmente por el hábito y una camisa interior cubre las muñecas, unas mangas suaves, mucho más flojas, de un volumen logrado con líneas concéntricas y el mismo cuello circular que cuelga sobre el pecho, se reproducen en la monja madrileña, mientras las mangas ondulantes y carnosas del grabado dejan al descubierto las muñecas y parte del antebrazo. La inscripción que en las otras se coloca sobre el cuello, en el grabado de Espinosa se pone por debajo de él, puesto que es más corto y plisado que sus análogos. La forma del hábito que reproduce Espinosa varía en la parte del torso, ya que del perfil anatómico destacan las puntas del velo negro que cubre la cabeza. En el fresco, el velo es más largo y rebasa la cintura, mientras que el anélido en el grabado de Orozco interrumpe la caída natural del hábito a la altura de la cintura.

Las túnicas de todas son holgadas en mangas y cuerpo,[22] pero la caída es más vertical en la de Espinosa, lo que consiente que el cordón cuelgue al centro del cuerpo de la religiosa mortificada, ligeramente perfilado a su derecha, mientras en sus homólogas destaca entre los paños una leve flexión de la pierna derecha y por lo tanto, de la rodilla que desplaza el cordón hacia el lado contrario. A sus pies se representa el globo terráqueo, en el fresco sólo se observa la parte que le sirve de apoyo, por ello, la inscripción inferior se colocó en el marco pintado del cuadro, mientras en las de Orozco y Espinosa ocupa la franja horizontal de las dos que dividen a la tierra en tres. La forma esférica completa sólo se observa en la versión de Espinosa, que además se sobrepone a un paisaje montañoso. Compartiendo el lenguaje simbólico cristológico, en este elemento se sintetizan todas las debilidades sobre las que se apoyan las plantas desnudas de las monjas, cuya virtud vence a las inclinaciones munda-

22. De acuerdo con la regla: "La Tunica principal sea en las Mangas, y en el cuerpo de longura, y anchura convenible, porque la honestidad del Abito de fuera, de testimonio del interior", *Regla, constituciones y ordenaciones de las religiosas de S. Clara De la Ciudad de S. Fee de Bogotá en el nuevo Reyno de Granada* [1699:57].



Ilustración núm. 1
Manuel de Espinosa



Ilustración núm. 2
Fresco anónimo



Ilustración núm. 3
Marcos de Orozco

nas. En suma, la íntima convivencia de la monja con la cruz que la "sostiene", espiritualmente hablando, se refiere a la boda mística con Jesucristo que se lleva a cabo el día de su profesión. En la ceremonia, el sacerdote tiene en sus manos un crucifijo mientras bendice los velos, la novicia sostiene otro y promete guardar los cuatro votos de la regla, entonces "el sacerdote la desposa con Jesucristo diciendo estas palabras: *Desponsote Iesu-Chisto summi Patris Filio, quite illesam custodiat. Amen*", luego le pone el anillo, le coloca una corona sobre la cabeza y un ramo de palma en la mano.[23] Crucifijo, corona y ramo, tres objetos relacionados con la pasión marcan el inicio de la vida religiosa.

Con la Pasión están también vinculadas las prácticas de flagelación y mortificaciones físicas a que hace referencia Espinosa al explicar esta parte del cuadro, ya que habla de las llagas que causa en el cuerpo de la religiosa el peso de la cruz. Para el franciscano, la religiosa ve en sus heridas la imagen del amado, "por eso decía Santa Teresa de Jesús: 'padecer, ó morir'... Juan de la Cruz: 'padecer o ser despreciado por mi Dios', Magdalena de Pazzis: 'no morir, sino padecer' y San Bernardo: 'no quiero vivir sin heridas, sin dolores, sin penas, viendo a mi amado cargado de ellas'"[Espinosa, *op. cit.:*7-8]. El dolor corporal de Cristo que culmina con la muerte se identifica con la redención, y el de la monja es también un camino para purgar sus faltas y las de otros.

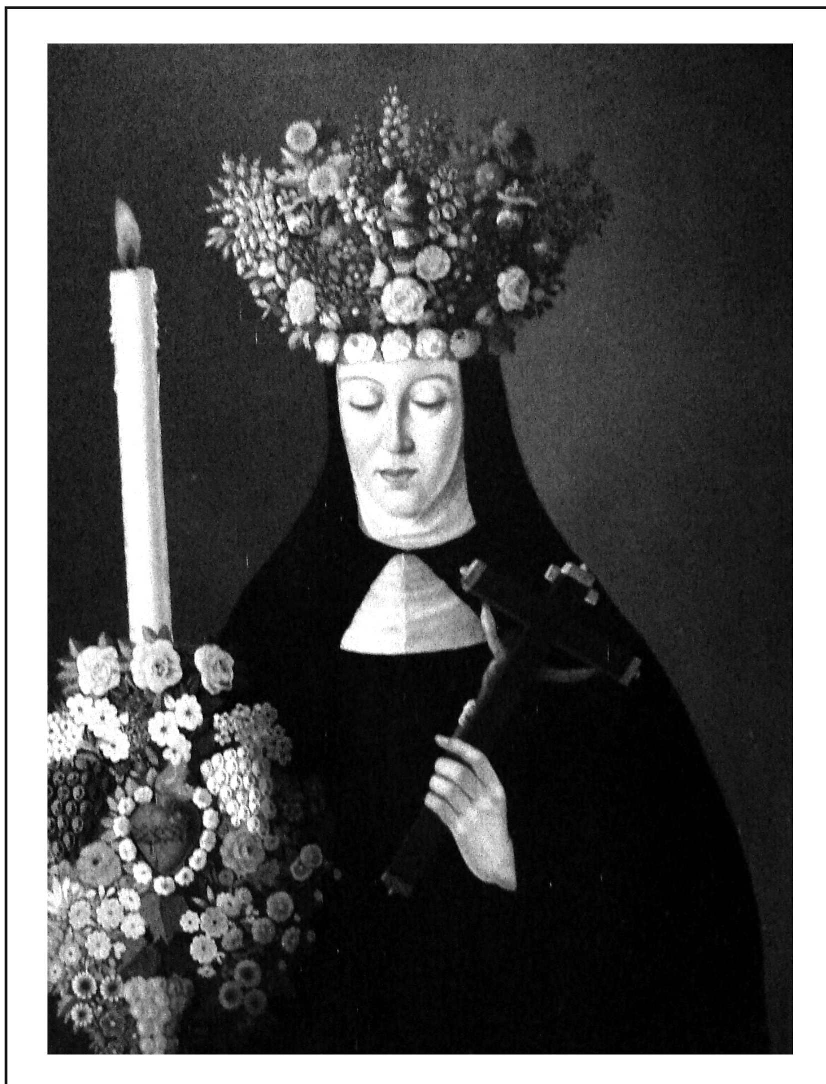
Una imagen más alude a la identificación de la religiosa con Cristo, la del grabado que las representa llevando la cruz en compañía de Jesús, recordando reiterativamente el camino del calvario que comparten con su Esposo.

En esta nueva imagen, cuatro mujeres de rostro sereno parecen compartir las afirmaciones recurrentes de Espinosa: acerca de que las constantes renuncias y mortificaciones se compensan con "abundantes consolaciones": [...] un afecto, una paz, una dulzura que siente por un rato de oración, en la comunión, en la lección de un libro espiritual, en la conversación del cielo, en las mismas funciones de su oficio [Espinosa, *op. cit.*:8]. Cada una de las gotas de esta celestial consolación es el alimento del alma, con ella desaparecen todas las mortificaciones.

23. "*Orden de bendecir el velo, y dar la profesión a las monjas de la regla de la Concepción, y San Gerónimo de ésta Ciudad*" s.p.i.

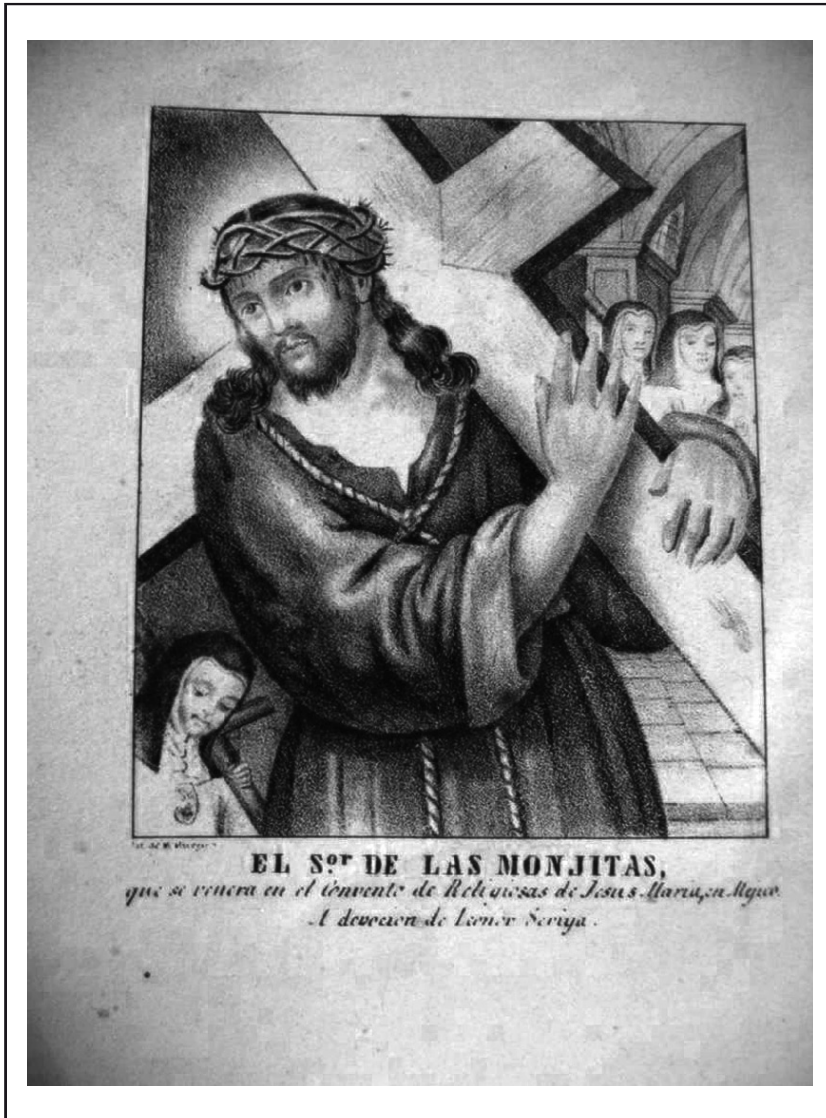
Ilustración núm. 4.

**Anónimo / Ma. Loreto Torres y Corral, Siglo xix,
"Retrato de la Me. Ma. del Rosario".
La dedica á sus padres Ma. Loreto Torres y Corral. 1851
[Inscripción en el reverso]. "Monja con la indumentaria correspondiente al día de su profesión"**



Óleo sobre tela, colección del Museo de Arte Religioso de Santa Mónica, cortesía: INAH Puebla.

Ilustración núm. 5.
"El Sor. de las monjitas
Que se venera en el convento de religiosas de Jesus Maria, en Mejico, a devoción de Leonor Seriya" Siglo xix.



Grabado sobre papel, colección particular.

Espinosa contrasta la luz con las tinieblas, propone mirar al cielo y apartar la vista de las vanidades del mundo, cerrar los ojos al mal y buscar a dios en todas las criaturas de la tierra [*op. cit.*:9-13]. Plantea que escuchar a dios y ser tocado con su palabra es como la saeta que penetra con su amor nuestro corazón.[24] En sus meditaciones, plasmadas tanto en la palabra escrita como en la estampa, guardar silencio es una actividad que requiere un vigilante permanente, y para la práctica del silencio recomienda una obra más: *El alma religiosa elevada a la perfección*, en ella propone hablar poco a las criaturas para escuchar a dios: "Pocas veces hablareis mucho, sin hallar después mucho que reprehenderos" y puesto que "tantas personas nos enseñan el arte de hablar ¿Quién nos enseñará a callar?" [Espinosa, *op. cit.*:20]. La regla de las concepcionistas y los manuales de las religiosas tratan, entre otras cosas, de la necesidad del silencio en el coro para no turbar las alabanzas a Dios; en los empleos, para no perder mérito por divertirnos; en el refectorio, para guardar el orden y la edificación [*ibid.*:22-23].

El autor, además, comenta que es necesario ocultar las buenas obras para evitar las vanas alabanzas, ya que identifica la luz con la fe, el fuego con la divinidad y la cera con la humanidad de Jesucristo, fabricada mediante la industria de las abejas con lo mejor de las flores [*ibid.*:24, 26]. Únicamente en este apartado se menciona el olfato: "Debemos ser buen olor de Jesucristo por la imitación de sus virtudes" [*ibid.*:28].

Espinosa considera que los peores enemigos son los domésticos y la propia carne y que sólo sujetándolos, a ellos, se podrá vencer a los extraños y observa dos facetas del temor de dios, la del miedo mezclado con amor y la constante autovigilancia [*ibid.*:38-39]. El control de las pasiones lo clasifica en tres clases: las que nos apartan de la fidelidad a dios, las que nos impiden dar a nuestro prójimo lo que la caridad nos manda, y las que nos llevan a la ociosidad, por ello, tanto la pérdida de tiempo por la vista, el oído y la lengua, como todas las pasiones del amor, el deseo, la ira, la tristeza y el temor se combaten con la templanza [*ibid.*:42].

Citando a san Bernardo, Espinosa aclara: "Poco importan las mortificaciones exteriores, ayunos, silicios, disciplinas, estaciones si no se mortifica la

24. Manuel Espinosa propone como método para lograrlo la *Renovación de la vida por medio de los ejercicios espirituales del retiro*, texto de su autoría publicado en Barcelona en 1788 [v. Espinosa, *op. cit.*:13-18].

propia voluntad", y el cordón que ciñe la cintura de la religiosa es precisamente el control de las pasiones, a la vez que paralela y metafóricamente es el atuendo del peregrino que va por el camino [*ibid.*:44, 47-48]. El gusano es "la conciencia que atormenta a los condenados" [*ibid.*:50] y que hace a la religiosa examinar sus obras.

Espinosa concentra hacia el final de su texto una explicación global del grabado:

> Esta religiosa que buscó la cruz de su esposo, y en ella todas sus delicias; que apartó su vista de las vanidades del mundo; que inclinó sus oídos á la voz de la inspiración divina; que puso una puerta de circunstancia en sus labios para no hablar las palabras de la tierra; que mostró en su diestra la antorcha del buen ejemplo; que crucificó su carne, y no quiso arrancar los clavos en el tiempo de esta mortal vida; que mortificó y avasalló con las armas de la virtud de dios sus pasiones; que puso grillos en sus pies, para que cautivo el cuerpo, pudiera correr su corazón, dilatado ya el camino de los mandamientos de dios y el de su sagrado instituto; que holló, que despreció el mundo, que no quiso tener comercio con él, ni quedarse con alguna reliquia suya; que se contó como que el mundo habia acabado para ella, y ella para el mundo: esta Religiosa, digo, puede asegurar que su alma descansa en paz [Espinosa, *op. cit.*:85-86].

Ante todo habría que hacer un paralelismo entre las partes afectadas en la monja mortificada y aquellas que dejaron una marca indeleble en los cristianos y en la persona de Cristo a raíz de su pasión y muerte, presentes aún en la sábana santa como uno de los vestigios materiales [Pfeiffer, 1986:35-37]. En las cinco llagas, pies, manos y costado, se precisan las debilidades de la carne; la boca que recibe hiel en vez de agua se suma a los órganos de los sentidos afectados. Ya Antonio Arbiol había relacionado, a principios del siglo XVIII, la adoración de las cinco llagas al proceso de purificación de los sentidos:

> Adoro las santísimas llagas de los sagrados pies de mi señor Jesucristo crucificado por mi amor y le pido misericordia de muchos pecados que he cometido con mis malos pasos [...] Adoro [...]las llagas de sus manos y le suplico me perdone los muchos pecados que he cometido con el sentido del tacto [...] Adoro la santísima llaga del sagrado pecho [...] y le suplico me perdone los innumerables pecados

> que he cometido con los afectos desordenados de mi corazón [...] Adoro la santísima lengua [...] mortificada por mi amor con hiel y vinagre [...] y pido perdone los muchos excesos y pecados que he cometido con mi gusto desordenado y con el capital vicio de la gula y con mis palabras [...] Adoro las santísimas llagas y heridas de la santa cabeza [...] y ruego me perdone los muchos pecados que he cometido con mis malos pensamientos [...] Adoro todas las innumerables llagas del Sagrado Cuerpo [...]crucificado por mi amor y suplico perdone todos mis pecados cometidos con el cuerpo terreno y miserable [...] que ya me pesa no haberlo sujetado y mortificado [Arbiol, 1722:139].[25]

Como esposas de Cristo las religiosas asumen el papel de desagraviar a Jesús de las faltas del género humano y de su pasión y muerte, resultado de una voluntad Divina de redención de esos daños. Para el siglo xviii es muy común la cuantificación de las acciones que buscaban esa compensación espiritual y que todavía en el siglo xx se identificaban como ramilletes espirituales.

Del "Sumario de las obras espirituales que para el rescate de nuestro Amorosísimo Redentor, y Maestro Jesús, han ejercitado sus humildes siervas, y esposas las religiosas de este Convento de Nuestro Padre San Bernardo", destacamos las relacionadas con el cuerpo y los sentidos: con los labios y el sentido del gusto las "comuniones sacramentales" y los "ayunos", con el torso los "obsequios del corazón de Jesús", con la cabeza las "coronas de mi Señora" y de "san Joseph", con el cuerpo las "mortificaciones", "disciplinas" y "gloriosas", con la manos las "llagas dolorosas" el resto de las actividades son, en conjunto, oraciones rezadas y cantadas en que se quebranta el silencio del alma y del cuerpo para alabar al señor.

Tanto estas obras de desagravio como el contenido emblemático del grabado estimulaba a las esposas de Cristo a combatir el mal, representado a lo largo de la historia de varias culturas con animales ponzoñosos y que la tradición cristiana identificó con la tentación y el pecado, mientras que la luz que sostiene la monja en la diestra proporcionaba el fuego y la gracia necesaria para combatirlos.

Lo que la imagen informa, visualmente reiterado por el texto dogmático que la acompaña, Pedro de la Mota lo recrea textualmente en una biografía no-

25. Retomado a la letra y aprovechando que editó el texto original destacando lo que a este tema concierne, doy crédito y las gracias a María Concepción Lugo Olín [Lugo 2001:152-153].

Ilustración núm. 6.
"Libro del año de 1761, Sexagesima octava Elección. Siendo Priora la M.R.M. Dominga Michaela de San Bernardo"

SUMARÌO D LAS OBRAS ESPIRITUALES que para el Rescate de nuestro Amorosissimo Redemptor, y Maestro JESUS, han exercitado sus humildes siervas, y esposas las Religiosas de este Combento de N, P, S Bernardo

Comuniones Sacramentales	4U200
Comuniones Espirituales	4U200
Missas	8U000
Estaciones del Santissimo	7U400
Vizitas de Altares	2U500
Dias del ofcio Divino	3U800
Psalmos del Miserere	2U100
Psalmos De Profundis	2U500
Himnos de Nra Señora	1U900
Magnificas	6U300
Laudates	3U700
Himnos del Tedeum	2U200
Horas de Oracion	2U300
Rosarios del Santissimo	U400
Horas de Nra Señora	4U100
Coronas del Aposentillo	U450
Obsequios del Corazon de Jesus	U700
Jaculatorias	10U800
Coronas de nra Señora	U250
Adoraciones	6U500
Actos de fè, Esperanza, y Caridad	6U650
Rosarios de Alabanzas	U953
Camandulas	U482
Padres Nuestros	20U000
Aves Marias	26U000
Credos	7U800
Exercicios Varios	1U510
Passa enfrente	137U695

Por la suma de enfrente	137U695
Devociones Varias	U630
Limosnas	1U230
Obras penales	1U600
Mortificaciones	1U650
Actos de Humildad, y Conformidad	U700
Novenas varias	U399
Ayunos	U698
Viacrucis	1U028
Llagas Dolorosas	2U160
Estaciones de la Mre Antigua	U916
Triduos de la Sta Veronica	U110
Rosarios de Nra Señora	1U220
Actos de Contricion	3U200
Coronas de Sr Sn Joseph	U390
Llagas Gloriosas	U179
Gozos del Sr Sn Jph	3U000
Letanias de Nra Sra	3U073
Salves	6U500
Disciplinas	1U725
Sudarios	1U244
	169U347

Suman Ziento sesenta y nueve mil trezientas quarenta y siete: a Gloria de Dios

Manuscrito del Convento de San Bernardo de México. Libros Antiguos y Raros, Universidad Iberoamericana.

vohispana cuya protagonista es una viuda con deseos de profesar para evocar, en la lectura, una escena de batalla entre la mujer y el enemigo que la acecha. El autor describe lo que ocurre a Marina de Navas estando en oración:

> quedandose adormecida fue llevada en espíritu à un lugar dilatadamente grande, y en que havia innumerables exercitos de escorpiones, serpientes, basiliscos[26] y quantos otros animales son temidos de los hombres por su veneno mortífero. Atemorizose con los silvos y bramidos espantosos con que la cercaron, haciendo acometimientos para tragarla: su aflicción se medía con el grandísimo peligro en que se miraba [...]Crecía por instantes el riezgo de que la despedazasen, y con el riezgo la turbación; pero como quiera que es promesa del Altísimo, no sólo en hallarse presente en sucesos tan esperados, sino acudir a las humildes súplicas de los aflijidos, súbitamente se advirtió el espíritu de Marina rodeado de una clarísima luz que llenaba la amplitud grande de aquel lugar. Pero cómo no habían de ser infinitos los resplandores si procedían del amado a quien en medio de ellos vido Marina, el cual con amoroso cariño le dijo: Hija no temas, que aquí estoy, toma esta vara y hiérelas a todas! Animada con tan alto socorro, y dándole a su amado repetidísimas gracias por el beneficio que le hacía de defenderla, llegó con humilde reverencia a recibir de la mano de dios la vara, que en ella tenía de su admirable poder, con la cual comenzó a despedazar aquellas horribles serpientes, quedando triunfante de todas en breve espacio; pero no tan a su salvo que no le costase esta victoria graves dolores, originados de algunas gotas de la sangre ponzoñosa que brotaban de las heridas [y] le cayeron en las manos, donde las experimentó como si fuesen de fuego [Sigüenza, 1684:58-59].

Algunas imágenes de las utilizadas en este pasaje son simbólicas como en el grabado de Espinosa: los animales ponzoñosos se identifican con el demonio y el pecado, la vara se relaciona con la justicia, también se apartan las aguas del Nilo para liberar al pueblo judío o para sacar agua de las piedras; aquí, como una espada destruye al enemigo. La luz se identifica con el cielo y la salvación en oposición con la oscuridad que representa el inframundo.

26. El basilisco es un animal que se creía mataba con la vista, también se dice de un "reptil americano de color verde muy hermoso y del tamaño de una iguana pequeña" que actualmente lleva este nombre [*Diccionario de la Real Academia Española*, versión electrónica en línea].

El fuego del infierno quema también a los vivos, no existen fronteras precisas entre el adormecimiento y la vigilia, entre el inframundo y la percepción física a través de los sentidos. Este pasaje escrito en el último tercio del siglo XVII reafirma la percepción del cuerpo que Espinosa concretó en su libro *La religiosa mortificada.* Esta fue una de las lecturas del ya citado convento mexicano de Jesús María que en su mayoría, y por razones históricas, reunió libros editados en Barcelona, Madrid, México, Nápoles, Pamplona, Puebla, Salamanca, Segovia y Sevilla. Sus autores generalmente fueron españoles, italianos y franceses, las obras de lengua extranjera se obtuvieron traducidas al castellano, aunque hay algunas versiones en latín.

Los libros del convento fueron escritos principalmente por franciscanos, capuchinos, jesuitas, dominicos, agustinos, carmelitas y presbíteros seculares y la mayoría exaltan las virtudes, la dedicación a la oración, la vida de María como modelo de perfección y las vidas edificantes de los santos.

Del libro de Manuel Espinosa se conservaron en el convento seis ejemplares, cuatro de la edición de 1799[27] y dos de la de 1804. Uno de los de 1799 tenía dos inscripciones manuscritas de las que una fue tachada y empapelada, por lo que suponemos tuvo una primera dueña y después pasó a manos de quien escribió: “Soi de Ma. Josefa de S.N. Vicente Ferrer Pe Martín y Malo”. Josefa profesó en el convento de Jesús María el 27 de diciembre de 1815, era hija de Alejandro Pe Martín y María Ignacia Malo, su nombre de profesión fue efectivamente María Josefa del Señor Vicente Ferrer y falleció el 15 de febrero de 1840.[28]

Los dos ejemplares que corresponden a la segunda edición publicada en Madrid por la Imprenta Real en 1804, son los que mejor se conservan e incluyen la otra obra ya citada del mismo autor: “*Manual del Alma Religiosa* que es un compendio de sus mas principales obligaciones para aliento y estímulo de las almas que se consagraron a dios, y desean hacer felizmente su carrera”, de éstos uno tuvo dueña: “Soi del uso de sor Juana María de Presiosa Sagre [*sic*] de Christo con lisensia de su Prelada”; esta religiosa

27. Uno de los ejemplares de 1799 tiene su pasta de cuero deformada por la humedad y con hongos que han contaminado también hojas del libro y las solapas de papel a color con un diseño que recuerda las vetas del mármol. En el lomo, un parche de color vino con letras doradas permite identificar el libro por la inscripción: “La / Religio / Mortif. /” y otros adornos.

28. "Libro de Profesiones", vol. II, f. 491.

profesó el 28 de enero de 1787 y falleció el 13 de marzo de 1834, era hija del capitán Nicolás Latora y Francisca Arce Arrollo.[29] Por la leyenda manuscrita añadida a este último ejemplar y lo que hemos observado en otros, podemos concluir que el libro era una forma de pertenencia personal, por la inexistencia en Jesús María de una biblioteca. Parece que entre las concepcionistas los libros no se concentraron en un solo lugar destinado a la lectura, sino que tuvieron distintos destinos dentro del monasterio incluyendo las celdas familiares o individuales.

Por otro lado, llama la atención otra imagen poco conocida por haberse prohibido a principios del siglo xix y que acompaña a un sermón predicado en las honras fúnebres de la abadesa sor María Ignacia, capuchina del Convento de San José de Gracia y Pobres Capuchinas de Querétaro. El manuscrito adjudicaba a la religiosa difunta hechos milagrosos sin beatificación ni canonización pontificia, lo que acreditaba excomunión y privación de su oficio, y de la de voz activa y pasiva en el ejercicio de su ministerio.

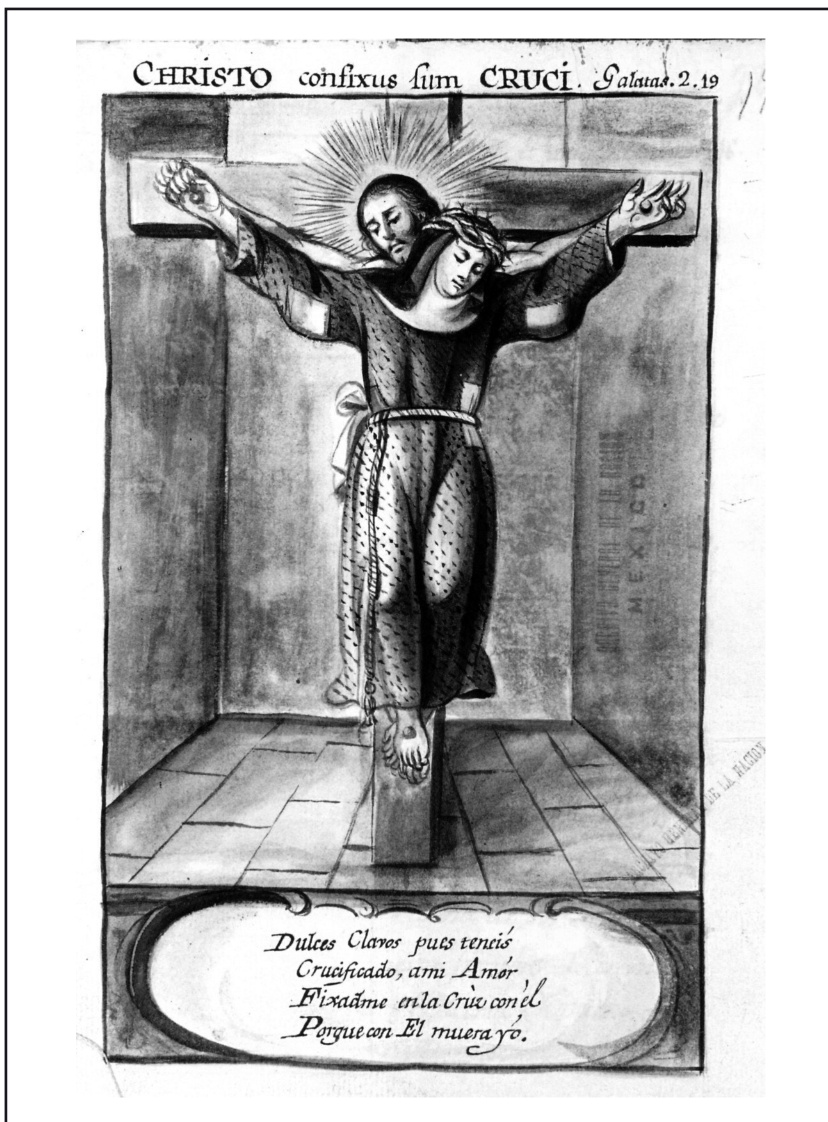
El sermón fue predicado el 18 de abril de 1792 por fray Francisco Frías, prior del convento agustino de Nuestra Señora de los Dolores, de la misma ciudad de Querétaro.[30] Con la intención de ser un consuelo para sus hermanas en religión inmortalizó la imagen de sor Ignacia tanto en el sentido material como en el espiritual:

> ¡Oh afligido Convento que difícilmente os consuelo, y me Consuelo; ¡Oh tristes Madres, ya os siento, y me Siento Suspirar; empero si no siempre la muerte es muerte, algunas es tránsito, y muchas triunfo: mitiguemos todos los Lamentos, enjuguemos los Gemidos, suspendamos las Lagrimas; que si a quien se muere le vienen vien los Sollozos, a quien se Ausenta o triunfa, mejor le están los Contentos. Triunfante pues se ausentó nuestra Difunta (respirad corazones) yace viva después de muerta Ygnacia; pues si viviendo murió hantes de espirar entre los brizos brazos y arrullos del Divino Amor, muerta justo es que: viva estampada en

29. "Libro de Profesiones", vol. II, f. 463.

30. Cuando fray Francisco Frías pronunció el sermón era también lector jubilado, maestro en Sagrada Teología, exdifinidor de la Provincia de San Nicolás de Michoacán del Orden de los Hermitaños de San Agustín y Juez Subdelegado en la Causa de la Beatificación de fray Antonio Margil de Jesús. Fue escrito por encargo y a expensas de Manuel José Rincón Gallardo, teniente coronel y tenedor del Mayorazgo de Ziénega de Mata [agn, *Historia*, vol. 77, exp. 2, f. 14].

Ilustración núm. 7
Cristo y monja. 1804, 21 x 14 cm. agn Historia, vol. 77, exp. 2, f. 19, núm. 251 catálogo de ilustraciones



En expediente que trata de la "denuncia de un sermón que se predicó en la ciudad de Querétaro en las Honras de la Abadesa de Capuchinas de dicha ciudad".

> Christo, y Cristo en ella retratado como nos dice san Juan: *Qui manet en Charitate en Déo manet* [AGN, *Historia*, vol. 77, exp. 2, f. 21 v.22].

Una vez más la identificación de la religiosa con Jesucristo nos recuerda las representaciones anteriores, pero ha perdido la mayoría de los elementos simbólicos relacionados con la lucha contra los vicios para destacar la presencia corpórea de Cristo en el madero que enfatiza la unión de dos cuerpos que comparten el sufrimiento del calvario. Iconográficamente se ha ido fortaleciendo una visión más sintética del quehacer de las religiosas y una relación con su divino esposo que enfatiza un sufrimiento mudo y resignado, físicamente representado en los tres clavos y la corona de espinas sobre la cabeza de la monja capuchina.

La imagen incluye un verso: "Dulces Clavos pues teneis / Crucificado, a mi Amor / Fixadme en la Cruz con él / Porque con Él muera yo"[AGN, *Historia*, vol. 77, exp. 2, f. 19]. En el contenido textual se refiere al amor humano y su trascendencia sobre lo terrenal:

> Es el amor una enfermedad mortal es un accidente tan semejante a la Muerte, que assi la muerte como el amor usan arco y Flecha: entre si tan parecidos, que ya se ha visto que el Amor despida Saetas de muerte, y la Muerte dispare flechas de Amor (*Alciat in sui Embl*) ambos son ciegos, no tienen ojos, que al amor se los vendan para que parezca muerte, y a la muerte se los Quitan para que parezca Amor ambos son mui Atrevidos pues si la Muerte a ninguno perdona, el amor a ninguno liberta, y en fin en todo es una Muerte el amor dice el Espiritu Santo: *Fortis ast: ut mors dilectio* (Cantic Cap. 8) Mas Muerte dulce como el Amor, porque este es un tirano Alhagueño, que uniendo contradicciones, aprisiona rigoroso, y a la Cadena se aprecia, hiere, y suavisa la llaga; causa dolores, y lisongéa con ellos, da muerte, y la Muerte es vida, dixo la vida de la Yglesia mi Gran Padre Augustino. Según esto claro está; que murió Ygnacia con la muerte del Amor mucho hantes de espirar, y vive después de muerta. Murio antes de espirar porque siendo el amor muerte, y habiendo Amado, a Dios Ygnacia grandemente, mucho antes de morir murió con la muerte del amor, mucho antes de espirar, vive después de muerta, porque si la muerte del amor es vida, y para Amar es necesario el Vivir, después de muerta vive… [AGN, *Historia*, vol. 77, exp. 2, f. 22 v.23] [31]

31. Llama la atención que fray Francisco haya citado el libro *Emblemática* de Alciato, lo que al mismo tiempo explica que el sermón esté ilustrado.

Aunque el sermón fue denunciado en 1804, se puso en la lista de textos prohibidos hasta 1809, año en el que ya había muerto su autor, con lo que no se hicieron efectivas las sanciones personales pero sí se recogieron dos ejemplares del manuscrito en el mismo convento de capuchinas.

Volviendo al tema de los libros en otros conventos de monjas, hay que destacar que el de dominicas de Santa Catalina de Puebla tuvo por lo menos un ejemplar de *La religiosa mortificada,* de Manuel Espinosa, y que las dominicas sí tuvieron biblioteca e interés por mantenerla actualizada, ya que sus constituciones así lo estipulaban:

> Ha de procurarse que la biblioteca esté provista permanentemente de libros útiles para el estudio y para la lectura divina. Cada año ha de gastarse una suma de dinero suficiente para enriquecerla [*Constituciones de las monjas de Santo Domingo*, artículo 2, 102, § III].[32]

De acuerdo con las mismas constituciones, las dominicas debían tener como base:

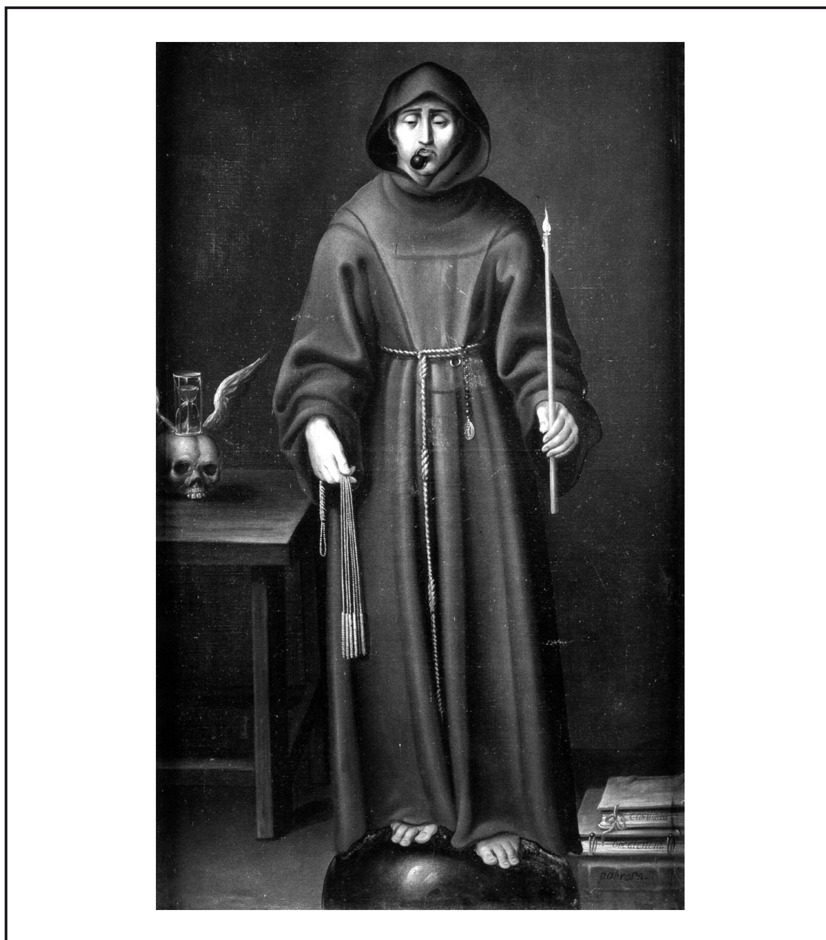
> la palabra de Dios [...] que escuchamos en la Sagrada Escritura [...] en la voz de la Iglesia [...] en los sacramentos de la fe, en la enseñanza de los pastores, en el ejemplo de los santos. La lectura tenía un objetivo claro, pues a ejemplo de Santo Domingo, que llevaba siempre consigo el Evangelio [...] y lo sabía casi de memoria, las monjas deben manejar [...] la Sagrada Escritura y la escudriñen meditándola, pasando [...] de la lección a la oración, de la oración a la meditación y de la meditación a la contemplación [*Constituciones de las monjas de Santo Domingo*, artículo 1, 97, § II].[33]

Por lo tanto, la concepción del cuerpo, que hemos venido reseñando, surgió de las mismas tradiciones y bebió en fuentes similares y no se limitó a una comunidad o una orden en particular ni siquiera a un género, ya que la búsqueda de la perfección involucró a todos. Ese mismo mensaje se dirigía también a los varones, en particular a los franciscanos.

32. Tomado de Carreño Velázquez, en *Panorama general del Fondo Bibliográfico Antiguo del Monasterio de Santa Catalina del estado de Puebla.*

33. *Idem*.

Ilustración núm. 8:
Anónimo, siglo xvii, Silencio



Óleo sobre tela, Museo Regional de Querétaro, inah.

Además de que en esta penúltima imagen se destaca el valor del silencio, pues se colocó esta palabra sobre la cabeza del fraile, habría que señalar que iconográficamente es entre los franciscanos donde encontramos, por ahora, más ejemplos. La evangelización, como una de las funciones primordiales de la orden en América, conllevó difundir "la palabra", lo que no puede lo-

grarse con virtud y mesura sin su opuesto "el silencio", cuando era necesaria la prudencia o el respeto a otras formas de pensamiento. La difusión de la consigna "*Nihil silentio utilius*" (nada más provechoso que el silencio) se produjo en territorio intercontinental, tomando como ejemplo que la escena con este tema que procede del *Theatro Moral de Toda la Philosophia de los Antiguos y Modernos,* de Otto van Veen o Vaenius y que aparece representada en uno de los paneles de azulejos que cubren el claustro franciscano de San Salvador de Bahía [Sebastián, 1994:64-65]. Las alusiones a lo efímero de la vida terrena, y por lo tanto a la muerte, son un tema mucho más complejo y recurrente en la iconografía cristiana [R. de la Flor, 2002:43-76].

Esta tendencia estoica, que cronológicamente coincide con Orozco, se difundió también en el imperio español, ya que la obra más conocida del pintor Otto van Veen fue publicada en castellano en 1672 y se reeditó en varias lenguas hasta el siglo xviii. Una filosofía ascético / moral con gran aceptación durante el siglo xvii también reforzó la tendencia ilustrada del siglo xviii. Por otra parte, no es casualidad que el grabado de la monja mortificada y su explicación provengan de un teólogo franciscano, lo que se revierte principalmente sobre quienes comparten el mismo carisma. El también citado Antonio Arbiol, cuya obra fue escrita en los primeros lustros del siglo xviii, pertenecía igualmente a la orden de Franciscanos Menores.

La identificación que guarda san Francisco de Asís con Cristo es otro factor de enlace que pictóricamente tuvo una gran difusión, ya que en términos visuales la estigmatización es una de las escenas más recurrentes en la orden y adquiere un valor simbólico en la heráldica franciscana que hace énfasis en las cinco llagas, lo que ejerce una reforzada vinculación con los sentidos tan significativos para frailes y monjas.

En la pintura que se conserva en el convento de San Francisco de Querétaro, vemos al franciscano encapuchado en primer plano y sobre un fondo neutro que permite concentrar nuestra atención en la figura monacal y los elementos que la acompañan. Igual que la monja, el fraile está de pie sobre el globo terráqueo, en la mano derecha sostiene las disciplinas y en la izquierda, una larga candela encendida. Un candado en la boca destaca también la importancia del silencio que da nombre a la obra y dos elementos más se añaden al conjunto; tres corpulentos libros con hojas de pergamino y pastas de cuero que descansan sobre el piso de la habitación a la izquierda del

personaje, y a su derecha, una mesa con un cráneo alado sobre cuyos huesos parietales reposa un reloj de arena en funcionamiento. Ambos hacen alusión al tiempo y a la vida terrenal que está en curso, mientras apuntan también a la vida sobrenatural.

Por último, otro ejemplo que se conserva en el ex convento dieguino de México (hoy Museo de las Intervenciones) está iconográficamente más relacionado con nuestra monja mortificada que con el franciscano queretano. A la concepción figurativa y las leyendas sobre filacterias se suman las velas encendidas que "el alma mortificada" porta en ambas manos, cuyos brazos se extienden horizontalmente sobre la cruz; del mismo modo se representan el candado en los labios y el gusano en el costado izquierdo. En los pies juntos, libres de estigmas y representados sobre el madero, se colocaron las leyendas que sintetizan, en frases cortas (algunas perdidas por el paso del tiempo), los peligros del mundo y la acción redentora de Jesucristo que se comparte con esa alma mortificada.

Los ojos vendados y completamente cubiertos del fresco madrileño se ven en este último caso como una delgada tela que deja ver el trazo y posición de los ojos bajos, esta transparencia, así como el manejo de texturas de telas y metales nos conducen a un buen pintor, que hasta ahora se ha manejado como anónimo. A mi juicio la obra está firmada en dos salientes diagonales en la parte baja de la cruz, con los monogramas: "hdes" y "gts", es decir, los apellidos Hernández y Gutiérrez, probablemente se trate de uno o dos pintores quizás españoles con gran habilidad técnica, conocedores de la lengua latina y que comprendían y compartían la esencia de lo representado.[34]

En suma, un intenso sentimiento de compasión hacia Jesús acompañó a algunos habitantes de la clausura para difundir valores universales que, derivados de la filosofía moral de Séneca, llegaron a todo el orbe. Por el libro que tuvimos en nuestras manos, perteneciente al convento femenino de Jesús María, podemos inferir que *La religiosa mortificada* fue una de las lecturas

34. Sabemos que en 1584 Domingo Hernández trabajó con Simón Pereyns en la primitiva catedral de México, y que en 1570 Gonzalo Gutiérrez de Cáceres (lo que indicaría su procedencia) ingresó como aprendiz al taller del pintor Nicolás de Tejeda [Tovar de Teresa, 1979:237-238, 258], lo que haría posible la mancuerna para la ejecución de la obra que comentamos. En el mismo año de 1584 se registran cinco personajes más con el mismo apellido: Luis, Miguel, Pablo, Marcos y Francisco, los dos últimos son ensambladores y todos trabajaron en la manufactura de un retablo en la primitiva catedral de México.

Ilustración núm. 9

Hernández y Gutiérrez, siglo xvii, *Alegoría del noviciado*

Óleo sobre tela, Museo Nacional de las Intervenciones, inah.

obligadas o preferidas, ya que es uno de los pocos libros repetidos que se han conservado en el convento hasta el siglo xxi. Debido a que fue editado en la Imprenta Real es posible establecer una relación directa con este convento que se fundó bajo la protección de patronato real.

La particular posesión de algunos ejemplares por monjas específicas nos habla del uso del libro de manera individual; los ejemplares que ahora están en nuestras manos estuvieron en las de religiosas que expresaban, al poner su nombre, un sentido de pertenencia y un aprecio a la lectura. Es posible que ellas requirieran este tipo de manuales para redoblar esfuerzos sobre el control de su cuerpo o que las autoridades eclesiásticas los pusieran a su alcance con el mismo objetivo, para contrarrestar el impulso de una nueva mentalidad que desatendía el desarrollo espiritual y el de los valores atemporales, y se inclinaba por la materialidad de la que el cuerpo era el más cercano aliado.

Tanto el texto escrito como la imagen recogieron un conjunto de ideas que estuvieron presentes en una práctica, también heredada, que ejercitaban cada día y que reafirmaba la percepción del cuerpo de las que dedicaron su vida al convento. Su afición a la lectura podía influir en la comprensión de las palabras, pero el contacto con la imagen dice más que las 86 páginas en donde se desarrolla el texto. Las ideas que habían escuchado a sus padres y maestros se reiteraban constantemente, tanto en la lectura de la Biblia como en la Regla de la orden, y en textos manuscritos e impresos semejantes al de Manuel de Espinosa que estuvieron a su alcance.

El ideal de monja mortificada que Espinosa ofrecía a las religiosas asume la actitud de los santos y de los místicos de la edad de oro, no se inmuta ante el dolor porque su experiencia espiritual va más allá de las percepciones corporales. Tocada por el amor de Dios, entra en una dinámica de entrega total que minimiza sus necesidades físicas.

Su cuerpo es el reto a superar y al mismo tiempo es el reto superado gracias a una fuerza superior, por ello baja la vista[35] y no hay sufrimiento en el rostro, no hay contracción en los músculos, no hay manifestación de los sentidos. Esta percepción visual se complementa con las palabras impresas

35. La posición del rostro y la representación de los ojos apenas entreabiertos había sido un prototipo de la madre de Cristo, que durante todo el Renacimiento fue representada destacando la figura infantil de su pequeño hijo, dejando en el Redentor el papel protagónico. Los pintores y aun los escultores españoles siguieron este modelo, como puede verse en *La cieguecita*, del escultor Martínez Montañez.

que a lo largo de todo el texto manifiestan cómo las necesidades carnales son superadas por el espíritu, de acuerdo con las recomendaciones de los padres de la Iglesia antigua, que recogieron en sus textos una tradición que resultó ser de larga duración.

De esta manera, imagen y texto resultan un medio para escuchar el diálogo que establecían la mujer peninsular y novohispana con su cuerpo, la percepción ambivalente que enfrentaban y el trato que le daban al concebirlo como un medio para alcanzar fines espirituales.

Fuentes manuscritas e inéditas

Carreño Velásquez, Elvia

2006 Archivo de Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A.C. (ADABI), "Fondos bibliográficos de los Monasterios de Santa Catalina de Siena de la orden de Santo Domingo o la Presencia Histórica de las dominicas en México", Ponencia presentada en la ceremonia de entrega del catálogo bibliográfico, 27 de enero.

Archivo de ADABI

s/f "El Fondo Bibliográfico Antiguo del Monasterio de Santa Catalina del estado de Puebla y el libro novohispano. Panorama general del fondo antiguo del Monasterio de Santa Catalina de Puebla, uno de los acervos femeninos coloniales que existen en México".

Archivo General de la Nación, México

1792-1809 Ramo: *Historia*, vol. 77, exp. 2.

Archivo Particular

s/f "Libro de profesiones del Convento de Jesús María", vol. II.

s/f "Libro del año de 1761, Sexagésima octava Eleccion. Siendo Priora la M.R.M. Dominga Michaela de San Bernardo". Manuscrito del Convento de San Bernardo de México, Libros Antiguos y Raros, Universidad Iberoamericana.

Bibliografía

Arbiol, Antonio

1722 *Visita de enfermos y ejercicio santo de ayudar a bien morir*, 4ª ed., Barcelona, Imprenta de Ángela Martí.

Buxo, José Pascual y Santiago Sebastián L. *et al.*

1994 *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática en la Nueva España*, México, Museo Nacional de Arte / Conaculta / Ediciones del Equilibrista / Turner Libros.

Carreño Velásquez, Elvia

2005 *Fondos bibliográficos de los Monasterios de Santa Catalina de Siena de la orden de Santo Domingo, Puebla y Morelia*, México, ADABI de México (Catálogos Bibliográficos).

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant

1988 *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder.

1964 *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos (1726 edición facsimilar de *Diccionario de*

la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los Proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al rey nuestro señor Don Phelipe V, a cuyas reales expensas se hace esta obra, Madrid, Francisco del Hierro).

Espinosa, Manuel de

1799 *La religiosa mortificada. / Explicación / del quadro que la presenta / con sus inscripciones / tomadas de la sagrada escritura: / A que se añade / el manual del alma religiosa, / que es un compendio de sus mas principales obligaciones, / para aliento y estímulo de las almas que se consagraron / a Dios y desean hacer felizmente su carrera*, Madrid, en la Imprenta Real, por Pedro Julián Pereyra, impresor de cámara de Su Magestad.

s/f *Orden de bendecir el velo, y dar la profesión a las monjas de la regla de la Concepción, y San Gerónimo de ésta Ciudad.* s.p.i.

s/f *Orden, que se ha de guardar con la que entra en religión, y modo con que se ha de vestir el hábito a las religiosas de la Regla de la Purísima Concepción de Nuestra Señora, y de San Gerónimo, sujetas al Ordinario deste Arzobispado de México*. s.p.i.

Lugo Olín, María Concepción

2001 *Una literatura para salvar el alma. Nacimiento y ocaso del género. 1600-1760*, México, INAH.

Paladio

1970 *El mundo de los padres del desierto. La historia Lausíaca*, introducción y notas de León E. Sansegundo, Madrid, Stvdium editores.

Pfeiffer, Heinrich

1986 *L'immagine di Cristo nell'arte*, Roma, Cittá Nuova Editrice.

Rodríguez Bravo, Blanca

1994 *Catálogo Bibliográfico del Monasterio de la Inmaculada Concepción de León. Siglos XVII y XVIII*, España, Universidad de León.

R. de la Flor, Fernando

2002 *Barroco. Representación e Ideología en el Mundo Hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra.

s/a

1699 *Regla, constituciones, y ordenaciones de S. Clara. De la ciudad de S. Feê de Bogotá: en el nuevo Reyno de Granada: de las Indias de el Perú*, Roma, por Lucas Antonio Chracas.

Sebastián L., Santiago

1994 "Los libros de emblemas: uso y difusión en Iberoamérica", en Pascual Buxo, José, Santiago Sebastián *et al.*, *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática en la Nueva España*, México, Museo Nacional de Arte / Conaculta / Ediciones del Equilibrista/ Turner Libros, pp. 56-82.

Sigüenza y Góngora, Carlos de

1684 *Paraíso occidental plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy católicos y poderosos reyes de España, nuestros señores en su magnífico Real Convento de Jesús María de México: de cuya fundación y progresos y de las prodigiosas maravillas y virtudes, con que exhalando olor suave de perfección florecieron en su clausura la venerable madre Marina de la Cruz y otras ejemplarísimas religiosas*, México, Juan de Ribera impresor y mercader de libros.

Tovar de Teresa, Guillermo

1979 *Pintura y escultura del Renacimiento en México*, México, INAH.

Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina novohispana

Antonio Rubial García
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Doris Bieñko de Peralta
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA*

Mando y es mi voluntad deliberada, que mi cuerpo sea enterrado vivo en las cuatro paredes del convento de donde ni por imaginación salga paso. Y como verdaderamente muerto al Mundo, ni vea, ni oiga, ni hable, ni se acuerde de sus cosas […] Mando, que todos mis sentidos sean con mi cuerpo enterrados para que no cuiden, ni atiendan cosas de la tierra. Y que todas mis potencias se encielen para que obren sólo a lo celestial.

Antonio Núñez de Miranda, *Testamento místico de una alma religiosa.*

En la cultura occidental, la presencia del cristianismo configuró una actitud ambigua hacia el cuerpo y los sentidos,

* La coautora, Doris Bieñko, agradece el apoyo económico proporcionado durante el año 2007 por el programa PROMEP de la Secretaría de Educación Pública, gracias al cual le fue posible financiar una estancia académica en el Archivio Segreto Vaticano en Roma.

actitud que ha sufrido una transformación y matización a lo largo del tiempo [Corbin, 2005]. Las variantes gnósticas negaban el valor del cuerpo de manera absoluta. El cristianismo helenístico, a partir de la creencia de la encarnación de Dios en un cuerpo humano, consideró a éste como un vehículo de salvación, aunque no pudo desprenderse, a causa de la idea del pecado original, de la necesidad de someter su inclinación natural al mal [Brown, 1993]. Esta actitud ambigua propició que, por un lado, el cuerpo fuera considerado como algo bueno, como un instrumento para conseguir la gloria, pero que al mismo tiempo fuera visto como causante de la condenación del alma [Rubial García, 1999:19-46]. Los sentidos participaron de ese mismo carácter dual pues eran las "ventanas" por donde entraban tanto las enseñanzas que guiaban al ser humano hacia la virtud, como los placeres que lo llevaban a la perdición. Para que el cuerpo y los sentidos pudieran ser instrumentos de salvación tenían que estar sujetos a la voluntad por medio de prácticas ascéticas, por lo que la Iglesia implantó una serie de prohibiciones que regulaban su uso, sobre todo cuando éste buscaba el placer. A estas cargas morales se agregaron los aspectos litúrgicos en los que se incluyeron constantes alusiones al buen uso de los sentidos. Así, en la liturgia del sacramento de la extremaunción se ungían cada uno de los órganos de los sentidos corporales (ojos, oídos, boca, manos, pies, nariz) con el fin de recordarle al moribundo su vida de pecado y que pudiera arrepentirse de las faltas cometidas con esos miembros de su cuerpo. Finalmente, el discurso místico recurrió, con frecuencia, a las metáforas relacionadas con los sentidos, atribuyéndoles, paradójicamente, a los positivos algunos rasgos placenteros y a los negativos, los dolorosos.

Desde el siglo xii, la mística occidental, como lo ha demostrado Caroline W. Bynum, se feminizó como consecuencia de la difusión de las experiencias de monjas y beatas [Walker Bynum, 1987], desde entonces el fuerte valor corporal y sensible atribuido a este tipo de manifestaciones espirituales proliferó hasta convertirse en la característica básica del discurso místico. Las mujeres encontraron en esta vía de perfección una posibilidad de participar activamente en el ámbito religioso del cual estaban excluidas por razones de condición genérica. A fines de la Edad Media, y después, a raíz del movimiento contrarreformista, la Iglesia ejerció mayores controles sobre estas manifestaciones promoviendo la supervisión del confesor y director espiritual e insistió en una práctica ya existente desde el siglo xii: la redacción de

"autobiografías" espirituales. A pesar de la percepción negativa que se tenía sobre las mujeres, y de los controles impuestos sobre sus discursos, la presencia femenina y la corporeización de la experiencia religiosa estuvo presente como uno de los aspectos más significativos de la religiosidad entre los siglos XIV y XVIII en el ámbito católico [Gotor, 2004:100 y ss.].[1]

El Nuevo Mundo participó de esta herencia cultural desde el siglo XVI. En los monasterios femeninos novohispanos, al igual que en el resto de los reinos que formaban parte del imperio español, se generó una intensa actividad literaria que daba cuenta de las experiencias interiores de algunas religiosas. Influidas por los tratados hagiográficos, por el exuberante arte barroco, por los sermones, por la comunicación con los confesores y por un ambiente donde lo sobrenatural tenía una fuerte presencia, estas monjas produjeron una significativa cantidad de textos que quedaron manuscritos en los archivos conventuales. En ocasiones, estos testimonios fueron utilizados por los mismos confesores para elaborar nuevos textos hagiográficos sobre las monjas venerables que con sus virtudes adornaban tanto a sus monasterios, como a las ciudades donde éstos se encontraban. Las hagiografías alcanzaron gran difusión gracias a la imprenta y convirtieron en un tópico popular esa religiosidad femenina cargada de expresiones relacionadas con lo sensual.

En este artículo utilizaremos testimonios producidos tanto por religiosas como por hagiógrafos, así como documentos normativos que reflejan la actitud general que se tenía hacia los sentidos y el cuerpo en los ámbitos monacales de clausura. Para acercarnos a un tema tan complejo decidimos desarrollar cuatro aspectos presentes en esta documentación: la significación de los sentidos en el cristianismo, la mortificación de los sentidos como preparación ascética, las seducciones sensuales del demonio, y la presencia de los sentidos en los discursos que describen las experiencias místicas.

La significación de los sentidos en el cristianismo

La simbología cristiana privilegió el referente corporal que utilizaba las metáforas de los sentidos para hablar de los gozos sobrenaturales: "ni los ojos vieron, ni el oído oyó, ni vino al pensamiento o corazón del hombre lo que tiene preparado

1. Las transformaciones del modelo religioso femenino occidental desde la Edad Media hasta el siglo XX han sido analizados por las investigadoras italianas Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri [1994].

Dios para los que le aman" [1 Corintios, 2:9]. Lo paradójico es que la vida del místico aspiraba de continuo hacia la aniquilación de las sensaciones placenteras que entraban por los sentidos, anhelaba la destrucción corporal y la muerte. Con todo, la mención a ellos era constante e ineludible, tanto que existía toda una teorización en cuanto a su uso y una jerarquización de sus atributos; mientras la vista y el oído se referían a menudo al ámbito de lo divino; el olfato, el gusto y el tacto tenían connotaciones más cercanas a lo animal. Por medio de la aproximación a la concepción que se tenía sobre ellos se pueden descubrir muchos de los valores y de la sensibilidad de una época [Bayardo Rodríguez, 2008]. Los cinco sentidos en el cristianismo son "instrumentos del alma" y para entender su significación utilizaremos, como guía, dos impresos de jesuitas españoles, el libro del padre Diego Calleja [Calleja, 1700] y el texto del hermano Lorenzo Ortiz [Ortiz, 1687], complementándolos con obras novohispanas, la de su correligionario, el padre Antonio Núñez de Miranda (confesor de sor Juana Inés de la Cruz) [Núñez de Miranda, 1695], y Jerónimo Becerra, ensayador de la Real Casa de la Moneda de la Ciudad de México [Becerra, 1657].

Vista

Son nuestros ojos, dice san Jerónimo, las puertas principales de este gran palacio de nuestra alma, por donde se mandan sus cuidados mayores. A estas puertas asoma la ira sus ceños, la gula sus antojos, el amor sus agrados, sus celos, la envidia, la codicia sus ansias, la pereza sus caimientos, y sus entonos la soberbia.

Diego Calleja, *Talentos logrados…*

El jesuita español, Diego Calleja (*ca*. 1638-1725), famoso por ser biográfo de sor Juana Inés de la Cruz y autor de varias "comedias de santos", escribió un tratado denominado *Talentos logrados en el buen uso de los cinco sentidos*, en el cual advierte a los feligreses de los peligros que éstos representan como puerta de los pecados capitales, pero también del uso virtuoso que se puede hacer de ellos como facultades otorgadas por Dios para la salvación.[2] Respecto a la

2. La biografía del padre Diego Calleja se puede consultar en Carlos Sommervogel [1960, vol. II:559 y ss].

vista, Calleja utiliza el tradicional tópico de los ojos como ventanas del alma, que muestran el interior de las personas, pero como "ladrones […] pues roban al alma su voluntad, cuando la obligan a que ame con el afecto, lo mismo que aborrece instruida con la razón" [Calleja, 1700:19]. Finalmente, opina que el mejor uso que podemos dar a los ojos es el llorar las culpas y los pecados para despertar a los "ojos del entendimiento". Debido a que la vista es "el primero y más principal de los sentidos exteriores" [Becerra, 1657:1v] es necesario tener cuidados especiales con ella, por eso, otro de los autores, el hermano Lorenzo Ortíz, advierte que ésta debe usarse "viendo unas veces y otras dejando de ver", pues actuando así "no se puedan cometer muchos yerros y [en cambio sí] lograr muchos aciertos" [Ortiz, 1687:12-14].

Entre todos los sentidos, la vista fue el más privilegiado en el ámbito católico, un espacio donde la cultura de la imagen era fundamental. Por los ojos entraban las verdades cristianas que se manifestaban por medio de imágenes didácticas y devocionales o de las fiestas en honor a Dios y a los santos. Gracias a ellas, y a las generadas por la retórica, se podía inculcar en los fieles el amor a Dios o el odio al pecado. La experiencia de la gloria eterna se le definía como el poder gozar de la vista de Dios, mientras que la ceguera tenía una connotación negativa por estar asociada con el pecado que nos impide ver el mal que ocasionamos y nos lleva a la condenación. Por ello, la simbología de la luz tenía fuertes cargas para la tradición cristiana, la cual la relacionaba con el conocimiento, la razón, la fe, la gracia y la posibilidad de discernir entre el bien y el mal. La luz era la cualidad fundamental del cielo y de la divinidad. En oposición, las tinieblas se asociaban con la ignorancia, el pecado y la condenación eterna. El diablo era el señor de las tinieblas y el infierno era descrito como un lugar de tormentos para los sentidos en el cual "la vista penará con horribles visiones de infernales monstruos, feísimos demonios, execrables fieras, serpientes y dragones" [Núñez de Miranda, 1695:167v].[3] Sin embargo, el mayor de todos los sufrimientos será la privación de ver a Dios, la llamada "pena de daño". Con todo, la oscuridad también se ha utilizado a menudo como metáfora del camino espiritual relacionada con el ocultamiento de Dios y la purificación del alma por medio del sufrimiento.

3. Respecto a la obra de Núñez de Miranda v. el estudio de Dolores Bravo Arriaga [2001].

Oído

El puerto más capaz, por donde a la monarquía del alma tanto comercio de utilidades entre, es el oído. Este talento es prudentísimo ayo de la razón, que antes que pueda usar de sí, la previene con sus avisos, para que no padezca los engaños, en que otros sentidos la mienten.

Diego Calleja, *Talentos logrados…*

Al igual que la vista, el oído era para la Iglesia católica el mejor medio para acercarse a la sabiduría divina, éste "hace entender al alma todo aquello que no puede alcanzar la vista" [Becerra, 1657:5v.]. En un ámbito dominado por la oralidad, la mayoría de los mensajes eran audibles, y por lo tanto, este era el sentido privilegiado por el que Dios llamaba a sus fieles a la conversión. El jesuita Calleja señala que "el oído es la boca del alma, por donde en la noticia de preceptos y proposición de misterios, la entra cuanto ha menester, para conservarse en salud espiritual y vida de razón" [Calleja, 1700:125]; por él entran las verdades de la fe, las narraciones sobre las virtudes de los santos y mártires, los sermones y consejos de personas espirituales. Por ello, los sordos de nacimiento son considerados incapaces de aprender la fe cristiana.

Pero además de la voz de los sermones, el mensaje católico llegaba por otros medios, tales como las campanas y la música. Las primeras, como instrumento de comunicación omnipresente en la sociedad católica, eran utilizadas para llamar a los fieles a los oficios, a los eclesiásticos y monjas al rezo de las horas canónicas, a todos para anunciar la muerte, la llegada de arzobispos o virreyes, la proclamación de un nuevo monarca, los incendios, etc. La música también tenía un papel fundamental en la liturgia como un medio para acercarse a la divinidad, aunque la profana fue fuertemente criticada, pues despertaba las pasiones; en este sentido negativo, Calleja insiste en señalar que el oído es susceptible de escuchar las mentiras, infamaciones, murmuraciones, chismes, contradicciones, injurias, lisonjas, adulaciones y vanidades. Por él entran las coplas mundanas, las palabras engañosas de las comedias y los halagos deshonestos. Para contrarrestar estas malas influencias, este jesuita propone concentrarse en escuchar "las voces de la conciencia, pues el conocimiento de la culpa sabe hablar y responder la representación del delito" [*ibid.*].

Por último, al igual que la vista, el oído padecerá en el infierno con aullidos, ladridos, rugidos de los demonios y "con aquella tumultaria y barajada boruca de cadenas, clamores, gemidos, quejas, blasfemias y execrables maldiciones contra sí […] o contra el mismo Dios y sus santos" [Núñez de Miranda, 1695:167v].

Olfato

Parece que [el olfato] no pecó en Adán, pensamiento a que puede servir esta notada curiosidad en el Génesis, dónde se expresa que todos los otros cuatro sentidos del hombre fueron delincuentes en la primera culpa, pues Eva oyó a la serpiente, vio la fruta, la tocó y la gustó, pero del olfato no se refiere que en esta tragedia representase papel alguno. Conservémosle pues limpio de culpa, siquiera por lo poco que nos induce al mal, como si en su sencillo apetecer permaneciese algún resabio de nuestra primer inocencia.

Diego Calleja, *Talentos logrados…*

El olfato es calificado por el jesuita Diego Calleja como "el sentido inocente", pues a diferencia de los otros no inquieta al alma con sus exigencias. Los cuatro sentidos restantes, "por su voluntarioso natural […] suelen traer frenética toda el alma del hombre para buscar el cumplimiento de sus antojos", "los oídos por saber lo que ignoran, los ojos por ver lo que aman, el gusto y el tacto por alcanzar lo que apetecen" [Calleja, 1700:203]. El olfato, al no demandar satisfacción tan perentoria, no lleva al pecado como los otros sentidos, sin embargo, para algunos moralistas el uso de perfumes, sobre todo en los hombres, es signo de afeminamiento y aunque tampoco es recomendable oler mal, la práctica de perfumarse está asociada con la vanidad. Otro jesuita, el hermano Lorenzo Ortiz, opinaba que "más vale oler a nada, que oler a perfumes o a estiércol" [Ortiz, 1687:130].

Después de la vista y el oído, el olfato fue el sentido más utilizado en los rituales católicos para producir sentimientos de devoción en los fieles. El uso de incienso y flores en la liturgia tenía como finalidad producir una disposición mental de aceptación. Los sacerdotes y bautizados eran ungidos con un bálsamo aromático que simbolizaba la vida eterna y las buenas obras. El olor a flores e incienso era, además, considerado como algo grato a Dios, al igual que lo era en

el Antiguo Testamento el olor de los sacrificios animales. Los aromas ofrecidos a la divinidad estaban relacionados con la salud espiritual, la bondad y la salvación eterna, ya que el paraíso celestial era concebido como un jardín de suaves fragancias.[4] Los olores desagradables, por el contrario, eran asumidos como parte de la enfermedad, el pecado, la muerte y la condenación eterna, pues en el infierno los condenados serían sumergidos en la hediondez, la pestilencia y la putrefacción. Aunque se consideraba, según la teoría aristotélica, que el olfato era un sentido que remitía a lo bestial y, por lo tanto, era inferior a todos los demás [Aristóteles, 1962:49], en la práctica el cristianismo utilizó numerosas metáforas olfativas. Referido a la putrefacción, el olfato fue identificado con la desintegración no sólo física, sino moral y social, y sobre todo, con la sexualidad. En cambio, los olores gratos, a flores generalmente, se vinculaban con la santidad alejada del pecado nauseabundo. Eran tópicos hagiográficos comunes la muerte "en olor de santidad" y la referencia a reliquias aromáticas, a licores exudados por los cadáveres de los santos, cuya fragancia era exquisita.

Gusto

La abstinencia de los manjares que por su naturaleza excluye la gula, apaga el camino de la ira, porque templa la complexión, donde sus ímpetus se encienden. Desmaya la lascivia, porque seca el pasto en que su brutalidad se alimenta. Frustra la avaricia, porque nos habitúa a saber que basta lo poco. Coarta la envidia, porque no sentirá el gusto ajeno, quien no le desea para sí. Desarma la soberbia, porque nos enseña a necesitar. Y finalmente aviva la pereza porque son, según el apóstol, los desmayos de el cuerpo el más valiente vigor de las almas. Aquí hemos visto como frutos tan provechosos no tienen más raíz que una fácil mortificación del sentido del gusto.

Diego Calleja, *Talentos logrados…*

El gusto estaba fuertemente vinculado con el vicio de la gula, el desordenado apetito de comida y bebida. El término, utilizado como apetito, está relacio-

4. El papel de las flores en los conventos femeninos ha sido estudiado por Nuria Salazar Simarro [2003].

nado con los placeres de la mesa, aunque posee una connotación más amplia: es un desorden del deseo. El sentido del gusto, según el hermano Lorenzo Ortiz, es "el que más nos emparenta con los brutos y con que más nos damos a conocer cuando lo somos" [Ortiz, 1687:178]. La virtud contraria a la gula, la templanza, también se refiere a una limitación en el placer y a las prácticas ascéticas asociadas con el ayuno y la abstinencia recomendadas a todo cristiano como un medio de perfección. En su libro, el padre Calleja aconsejaba, sin embargo, "tratar el buen uso de este sentido con doctrina caseramente practicable, sin inducir la flaqueza de muchos a imitación de unos santos que toda su vida se tasaban a pan y agua o procuraban salar sus viandas con ajenjos y acíbar, que no se cuentan estos ejemplos para el uso de todos" [Calleja, 1700:238]. Así, recomienda, junto con el ayuno obligatorio para todo cristiano, algunas privaciones moderadas: no aderezar la comida con excesivas especies y salsas ni mostrarla demasiado apetitosa para la vista, abstenerse de los platillos y bocados que más nos apetezcan, no quejarse por los alimentos mal sazonados, evitar el exceso en el consumo de vino y compartir parte de las viandas con los pobres.

La comida es, finalmente, el alimento de la carne, que será pasto para los gusanos en la sepultura [Calleja, *op. cit.*:258]. En este sentido, están relacionados el gusto y la muerte corporal, pues mientras el cuerpo se sostiene con animales muertos y con ellos prefigura su propio destino, el alimento del alma está en el ayuno y la oración. El mismo jesuita relaciona también el gusto con el pecado original, pues al comer la fruta el hombre desobedeció la orden divina. Por esta razón Eva, que había sido entregada como compañera de Adán, se convirtió en su súbdita para que éste gobernase su natural inclinación al vicio [Calleja, *op. cit.*:256].

Por otro lado, el cristianismo ha utilizado a menudo el tema de la comida y el banquete para simbolizar el perdón (la parábola del hijo pródigo), la alegría del paraíso (la parábola de los convidados inasistentes) o el espacio de la primera manifestación milagrosa de Cristo (las bodas de Caná). El banquete es también el principal referente a la eucaristía, comida sacrificial en la que Cristo se ofrece en cuerpo y sangre a través del pan y del vino y que rememora la última cena pascual con sus apóstoles. Cristo se convierte así en "pan angélico", "pan celestial" y "manjar divino". El adjetivo dulce, dulcísimo, era utilizado para referirse a los nombres de Jesús y María e incluso en la oración

de "la Salve" la Virgen es llamada "vida, dulzura y esperanza nuestra". Lo dulce tiene, así, una connotación positiva de ternura, consuelo, deleite, reposo y hasta de libertad [Bayardo Rodríguez, 2008:99].

En contraposición, lo amargo posee una carga negativa referida a las dificultades de la vida, a la infelicidad y al dolor; el mundo era considerado como una tierra estéril de dulzuras, como un valle de lágrimas. La amargura era también la condición propia de la culpa y así todo cristiano debía clamar con amargura el perdón de Dios, siendo ésta también la cualidad del sufrimiento infernal junto con el hambre y la sed rabiosa. La sal, la hiel y el vinagre fueron sabores igualmente identificados con la amargura de la penitencia [Bayardo Rodríguez, *op. cit*.:100].

Tacto

Los golpes le lastiman, los fríos le erizan, el calor le abrasa, las durezas le ofenden, la pesadez le bruma, y las asperidades le inquietan. Es en efecto el tacto el sentido por donde más el hombre padece, porque la vista de la fealdad más disforme, el olor más molesto, el estruendo más inoportuno y los hervajes [sic] *más amargos no nos fatigarían padecidos por mucho tiempo como manosear una brasa dos horas.*

Diego Calleja, *Talentos logrados…*

De todos los sentidos el tacto es el que ocupa una mayor extensión en nuestro cuerpo, al estar distribuido en toda la piel: "está derramado, como aire en el mundo, por todos los miembros y partes exteriores e interiores del cuerpo humano" [Ortiz, 1687:221]. Por eso quizá es el más susceptible de inducir al pecado y es considerado como el más pervertido de todos, pues es el más relacionado con lo sexual. Calleja lo califica como "sentido tan grosero, que para estar gustoso ha menester ajar lo que ama" [Calleja, 1700:22]. Incluso se decía que el demonio "tentaba", para significar la incitación a pecar. El tocar, acto inherente a la sexualidad, estaba relacionado no sólo con la copulación, sino también con besos, abrazos y tocamientos con otras personas y todas aquellas acciones en las que el individuo le daba placer a su propio cuerpo.

Calleja advierte que "el peor enemigo que tiene cada uno, es él mismo" [Calleja, *op. cit*.:324], por esta razón recomienda tratarse como su propio enemigo, la estrategia que uno tiene que emplear es debilitarlo y afligirlo porque:

> enemigo sin fuerzas no puede hacerte mal [...] Persuádete hombre, también a que tu cuerpo no es enemigo con discreción, que a solas razones le venzas, es el enemigo rústico, golpes ha menester, que sus pasiones no tienen oídos. Estos apetitos brutos del cuerpo son grey lasciva, rebaño indócil, que menos que a la honda de cáñamo en la disciplina, menos que al golpe del cayado en la cruz de la mortificación, menos que entre el redil de arambre [*sic*] del cilicio no sabe estarse quieto el rebaño [Calleja, 1700:324 y ss.].

Además de este castigo moderado, el jesuita recomendaba no deleitar el tacto con vestidos de telas finas ni fomentar su delicadeza, pues mientras le tratemos con más suavidad lo inclinaremos a buscar más deleites: "No tiene el apetito para vencernos más fuertes armas que las que le añade la blandura con que le criamos" [Calleja, *op. cit*.:327]. El tacto se sujetaba no sólo con disciplinas y flagelos, sino también con sufrir las molestias ocasionadas por "la destemplanza de los tiempos" y los dolores causados por las enfermedades. Con ello, el cristiano se convertía en una imagen de Cristo en la cruz, en un cuerpo sufriente que aceptaba sumiso la voluntad de Dios.

En el cristianismo, basado en una visión masculina, se insistía sobre todo en evitar el contacto físico con las mujeres, consideradas, por su maldad y fragilidad, como las causantes del pecado en el mundo y como uno de los peligros más fuertes para la salvación eterna del hombre. Por ello, al igual que la gula, la lujuria era considerada un "apetito desordenado", pero mientras que la comida es fundamental para la supervivencia, las relaciones sexuales no lo son, por lo que en la hagiografía se insistía en las tentaciones de la carne como una parte del ejercicio de la virtud de la castidad.

Con todo, el deseo erótico relacionado con lo pasional era a menudo utilizado como metáfora de las relaciones entre Cristo y sus amadas esposas. Las descripciones hagiográficas desbordan en un vocabulario del placer (gozos, delicias) que es impensable sin la vivencia opuesta del dolor. El cuerpo maltratado y sufriente se convierte en un *locus amenus* [Espinoza Fernández, 1994:163-170]. Junto al corazón, que adquiere una existencia independiente

del resto del cuerpo, se intercambian sangre y otros líquidos entre los amantes celestiales.

El tacto también tenía un sentido positivo cuando se trataba del contacto físico con las reliquias o con los objetos sagrados. Besar nueve veces el altar durante la misa, significaba que el sacerdote estaba limpio y reconciliado con Jesús; besar las imágenes milagrosas de la Virgen era un signo de sumisión ante la madre de Dios. Había también rituales litúrgicos que implicaban tocar: ungir a los bautizados, enfermos, sacerdotes u obispos formaba parte de varias liturgias sacramentales; el "ósculo de paz" durante la misa, besar la mano a los sacerdotes o durante la consagración de jerarcas en la cual el nuevo obispo besaba la mano al consagrante, pero estos tocamientos no implicaban alguna sensación pecaminosa. Finalmente, se creía que el tacto sería también el sentido más atormentado en el infierno y en el purgatorio. El fuego eterno atacaría directamente a la piel y estaría relacionado con el castigo por los pecados de sensualidad. Es por ello que el tacto, junto con el gusto, son los sentidos de los que debemos tener mayor cuidado.

En el cristianismo los cinco sentidos pueden ser utilizados por el demonio tanto para llevar al hombre al mal, como para torturarlo en el más allá. Sin embargo, empleados adecuadamente se convierten en sus aliados en el camino de la salvación y en metáforas de hombre interior que puede anticipar en esta tierra los deleites y gozos físico-espirituales que tendrá en el cielo.

A los sentidos externos corresponden otros cinco sentidos internos, asentados en los tres ventrículos del cerebro: el sentido común, la fantasía, la imaginación, la estimativa y la memoria.[5] Al igual que los externos, éstos son comunes al hombre y a los animales, aunque las referencias a ellos son poco comunes en el lenguaje místico que tratamos en este artículo. Fuera de ellos

5. Jerónimo Becerra señala que el sentido común es el mediador entre los demás sentidos, pues recibe del exterior las imágenes y las comunica a la fantasía, la cual las retiene y las pasa a la imaginación. En ella, además de conocerse todos los objetos, "los abraza también como posibles, formando sus entes racionales o quiméricos con variedad de especies y figuras hasta igualar el poderío de su actividad" (algunos de los efectos de la imaginación son los sueños, los monstruos y la producción de las cuatro pasiones internas: gozo, tristeza, esperanza y temor). El cuarto sentido es la estimativa que "califica todas las especies que están en los otros tres sentidos depositadas excitando el apetito sensitivo para obrar, porque mediante ella se hace el juicio y elección de lo atraído allí". Finalmente está la memoria, que es el mejor de los sentidos interiores, pues conserva las esencias que todos los otros le envían. Esta memoria sensitiva no debe confundirse con la intelectiva que es una potencia del alma [Becerra, 1657:9 y ss.].

están también las percepciones anímicas, que a menudo son descritas con las metáforas de los sentidos externos y se les denomina "ojos del alma" u "oídos del alma", y que no deben ser confundidos con los llamados "sentidos interiores" pues son solamente propios del ser humano.

La mortificación de los sentidos

> *La mortificación de los sentidos es grande; la de la vista tan rigorosa en lo activo, como estrecha en lo pasivo; esto es, ni ver ni ser vistas […] El oído se mortifica con el silencio, pues como ya vimos, aún estando todas juntas, es como si estuviera cada una sola. El olfato se mortifica con lo negativo, porque no hay cosa que le pueda divertir, pues sólo perciben el olor suave de santidad […] El gusto está tan mortificado con los pobres manjares, que sólo atiende a el socorro de la necesidad y no a el apetito de la sazón. El tacto es el que más a lo espiritual se regala con sangrientas disciplinas, ásperos cilicios, y otras penitencias.*
>
> Ignacio de la Peña, *Trono mexicano…*

Esta cita proveniente de una crónica sobre capuchinas de la Ciudad de México, demuestra que las prácticas de mortificación de los sentidos constituían una parte central de la vida cotidiana en los conventos de religiosas, e incluso estaban reglamentadas e impuestas por los confesores y las superioras [Bravo, 1997:73-82]. Muchos de estos comportamientos se veían influidos por el carisma y la tradición propia de cada orden, algunas de ellas —especialmente las descalzas, como las carmelitas, las capuchinas y las agustinas recoletas— tenían prácticas ascéticas más estrictas; otras —las calzadas, como las concepcionistas o las jerónimas— eran menos rigurosas. Evidentemente nunca faltaba alguna representante de las órdenes "menos estrictas" que, con el propósito de poner el ejemplo a sus "tibias" compañeras, introducía prácticas más extremas como sor María de Jesús (1579-1637), una concepcionista de familia acomodada cuyas mortificaciones le dieron fama de santidad en la Puebla del siglo XVII. Ella no sólo se flagelaba constantemente, sino que además obligaba a una esclava a que la azotara sin misericordia, extraño ejemplo de una subver-

sión de los roles sociales en aras del ascetismo.[6] De la misma monja se decía que no daba la mano a sus compañeras por temor a la sensualidad que eso le podía producir, y "ella misma no podía juntar sus propias manos la una con la otra, ni cerrar los puños, ni unir los dedos, sin que al momento no la asaltaran ardientes llamas de sensualidad impura" [Pardo, 1676:31 r].

Otro ejemplo exacerbado de tales prácticas es el de la clarisa del monasterio de San Juan de la Penitencia de la Ciudad de México, Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad (1709-1757), la cual, al flagelarse dejaba piso y paredes empapadas de sangre:

> Siendo novicia y privada de usar de mortificaciones de penitencias más de lo común, deseaba modo como poder hacer disciplina de sangre y con la ocasión de tener la llave del noviciado determiné, después de todas sosegadas, como a las doce de la noche, hacerla desechando temores. La hice y fue con la aspereza que deseaba, manchándose las paredes, cajas, mesas y lo demás que estaba distante; la [sangre] del suelo fue preciso echarla en artesa para echarla por la ventana, quedando muchos grumos de la sangre detenida en la ventana. Puse bastante cuidado en no dejar cosa [por la] que lo conocieran de manchas, con bastante trabajo y congoja, temiendo que de día vieran lo que no se ve de noche. Y sucedió que por la mañana entrando todas, fue el espanto que no sabían que fuese; decían que era mucho lo que veían, que disciplina no podía ser, y les parecía muy mal el extremo y les daba asco. Pensaban que era cosa mala o del diablo. […] Yo estaba tan avergonzada y arrepentida de lo hecho como culpa muy grave […] me afligí mucho de oír tanto por mi culpa [Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, "Cartas…", IX:70].[7]

6. Agustina de Santa Teresa [1661:10]: "hizo mucha penitencia y se hincó de rodillas y desnuda de medio arriba hizo que una mulatilla la azotara a imitación de Cristo Señor Nuestro".

7. También en el sermón fúnebre de esta religiosa se hace alarde de sus mortificaciones y penitencias: "por eso eran aquellas disciplinas tan ásperas, que despedazando sus carnes, hacían correr arroyos de sangre, por eso aquellos cilicios tan crueles, que a más de aquel, que servía de enaguas interiores, a el que para mayor tormento le añadía unas péndulas pomas de abrojos y racimos de ortigas; trajo continuamente aquel de puntas de acero, que le servía de espalda, y peto con que resistía las saetas y tiros, que le disparaba el Enemigo; por eso aquella tan continua vigilia; y por eso en fin, aquella abstinencia tan rígida, que ni enferma, se vio violada; cargando en sus hombros tantas cruces, cuantas pudo cargar la mas robusta constancia" [Saldaña, 1758:14-15].

La misma Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad menciona en sus cartas los instrumentos que utilizaba para dichas mortificaciones, desde sus años de juventud en el recogimiento de Belén, en la casa para mujeres de escasos recursos: comenzaba a las cuatro de la mañana con una disciplina común con abrojos y ortigas, puntas de acero y varas de membrillo, venía después una hora de "disciplinas de sangre", con pomas de vidrio, además del uso de los cilicios todos los días, y "uno entero de ayate", llevaba en la cabeza una corona de espinas y una mordaza en la boca, rezaba hincada con "cilicio en las rodillas" y hacía con la lengua cruces en el suelo o en las paredes "hasta echar sangre" [Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, *op. cit.*,VIII:63-64].

Frente a lo extendida que estaba la práctica de la autoflagelación en los monasterios, el recibir azotes de otra persona despertó suspicacias, especialmente si se llevaba a cabo en lugares aislados. Una denuncia al Santo Oficio, en 1728, nos muestra cuán sospechosa podía parecer esta práctica a los ojos de los inquisidores. El capellán Gabriel de Rivera, confesor de dos religiosas del convento de Balvanera en la Ciudad de México, fue denunciado por ordenar a sus hijas espirituales, como forma de penitencia, que se azotasen mutuamente "de la cintura para abajo". Las monjas, al declarar, afirmaron haber obedecido el mandato "con todo secreto" y con los ojos cerrados en la capilla del noviciado o en sus propias celdas al medio día, a la hora de la siesta, por la tarde y por la noche. Durante varios años, a diario o cada tercer día, se propinaban mutuamente entre cien y doscientos azotes que dejaban fuertes marcas en su piel. Las declarantes, una de 35 y otra de 43 años, consideraban tales actividades "buenas y lícitas por no haber experimentado malos efectos" [AGN, *Inquisición*, vol. 1259, exp. 18, fs. 324-327].

Tales mortificaciones no se daban solamente respecto al sentido del tacto, el cual se disciplinaba por medio del uso de vestimentas de telas ásperas y toscas y de cilicios y flagelos, así como con la prohibición de cualquier contacto físico con las compañeras. Las reglas, las constituciones, los costumbreros y todos aquellos textos de carácter normativo insistían en la limitación de todos los sentidos [Barón, 1740:145-158]. Estaba prohibido ver los rostros de los hombres que podían acceder a la clausura o a los locutorios, para lo cual se utilizaban velos, bastidores, rejas con puntas de hierro. Escuchar conversaciones mundanas o música profana era considerado una falta contra el espíritu que negaba el disfrute de cualquier placer y el oído se mortificaba con el silencio. El olfato

parecería ser el menos mencionado en este tipo de textos; la dificultad de relacionarlo con una mortificación (que sería exponerse a olores nauseabundos) es sustituida por ausencia de estímulos. En este sentido, el citado fray Ignacio de la Peña opta por utilizar una metáfora, saliéndose del esquema ascético que venía utilizando, según él las religiosas sólo perciben "el olor suave de santidad que exhalan aún las piedras de los conventos y sólo atienden a los aromas y ungüentos del Divino Esposo, para seguirle con acelerado curso, ya con el incienso de la oración, o ya con la mirra de la mortificación" [Peña de la, 1728:70].

El gusto era quizás el sentido más reglamentado por medio de ayunos y prohibiciones alimenticias. En contraste con la sofisticada cultura culinaria novohispana, de la cual habían disfrutado las religiosas durante su infancia, los conventos de vida austera promovían una alimentación cuya función era eliminar los sabores agradables. Francisca de la Natividad, carmelita descalza poblana de la primera mitad del siglo xvii, relata en su autobiografía las rutinas en que participó, tanto ella como sus compañeras, para ejercitar su obediencia y mortificar sus naturales "melindrosos": comían sus alimentos en "ollas y tiestos viejos y harto sucios" que ella misma traía del corral de las gallinas. Un caso como éste rebasaba los lineamentos estipulados por la regla, lo que nos permite suponer una especie de competencia entre las religiosas por ver quién iba más allá de lo establecido. La misma Francisca de la Natividad recuerda en su escrito haber ingerido carne agusanada y chinches para sujetar su inclinación natural a rechazar este tipo de "alimentos" [Loreto López, 2003:495]. Aunque los excesos llegaron a ser tan extremos que algunos confesores prohibían a menudo a las religiosas penitencias tan inusuales, tanto la hagiografía como el ejemplo de varias compañeras las promovían.

Siguiendo con el caso del gusto, lo establecido por las normas era el ayuno, la abstinencia (incluso de agua),[8] el sazonar la comida con sabores des-

8. La abstinencia de beber agua, tan popular en el convento poblano de Santa Teresa, fue el origen de algunas enfermedades entre las carmelitas, como sucedió en el caso de Isabel de la Encarnación (1596-1633), la cual, por descuido de la refitolera, no bebió agua durante ocho días, lo que a juicio de los médicos provocó una serie de enfermedades mortales de la monja [Bieñko de Peralta, 2004:99-101]. Cien años después este tipo de mortificación seguía vigente, como lo constatan las cartas de María Coleta de San José, capuchina de Oaxaca, en las cuales relata que no tomaba agua, sino sólo con licencia de la prelada, y que se abstenía de ella los viernes, además de ejercitarse al acercar a sus labios un jarro de agua, sin probarla por un cuarto de hora. Esta capuchina fue denunciada al Santo Oficio por sus visiones [agn, Inquisición, vol. 1172, fs. 116 y 123 y s. (cartas I y IX)].

agradables y resistir la tentación de probar el alimento que más se antojara ("el bocado del ángel"), aún teniéndolo enfrente. Francisca de la Natividad en su autobiografía explica:

> [Algunas religiosas] echaban ceniza, otras acíbar en la comida y usaban entre día de tomar ajencios [por ajenjos], otras tomaban mistos [*sic*] que son muy amargos, y en lo que toca a el bocado del ángel se esmeraban mucho en que fuese de lo mejor y de lo que les sabía más. En el beber del agua había mucha mortificación porque después de haberles dado la licencia ponían el jarro lleno de agua junto de sí y le miraban con afecto, por la grande sed que padecían, y todas las veces que le miraban se lo ofrecían a Dios sin tocar a el agua [...]. De tal manera andaba la mortificación que se tenía por punto el no echar lima o chile en la comida en la mesa y así se pudrían las limas. Los ayunos de pan y agua se ejercitaban mucho [Francisca de la Natividad, "Esta vida es de la madre Francisca de la Natividad, fs. 11v. y ss.].[9]

El carácter normativo respecto al uso y mortificación de los cinco sentidos también se refleja en la literatura hagiográfica, pero esta vez plasmado a manera de *exempla* [Capua, 1580; Ribera, 1590; Yepes, 1606]. Por ella transitan prácticas y vivencias que tienen como finalidad modelar el ideal monástico y transmitir enseñanzas a las jóvenes novicias y a las religiosas profesas sobre el modo de cómo deben comportarse: mantener la vista baja ante la presencia de cualquier persona, incluso de sus compañeras, sazonar la comida con acíbar y ceniza y beber hiel, utilizar cilicios permanentes en todo el cuerpo hasta que lleguen a formar parte de la propia carne. Esta misma literatura hagiográfica, por su carácter modélico, narra también ejemplos en los que las religiosas faltan a estas normas usando joyas y hábitos preciosos y suaves, ingiriendo alimentos suculentos o teniendo conversaciones mundanas tanto con sus hermanas como con los visitantes del locutorio. Los hagiógrafos novohispanos retomaron los modelos tradicionales europeos para describir las mortificaciones de las religiosas, y junto con ellos fueron inspiradores de muchas de las prácticas cotidianas en los monasterios femeninos.

9. Una parte de este manuscrito, aunque no la referencia aquí citada, ha sido publicada por Rosalva Loreto [Lavrin y Loreto L., 2002:40-66].

Esta situación se puede observar en los testimonios que algunas monjas presentaron durante el proceso episcopal levantado en la ciudad de Puebla, con el objetivo de solicitar la beatificación de sor María de Jesús, única religiosa novohispana a la cual se le siguió una causa en Roma. En los testimonios de varias de sus compañeras se puede observar que el uso de acíbar en la comida, de cilicios y penitencias en la piel, así como el mantener la vista siempre baja eran prácticas utilizadas por la venerable que estaban muy cercanas a las descritas por la literatura hagiográfica [Agustina de Santa Teresa,1661].

En las cartas y autobiografías, espacios de escritura más vinculados con las vivencias interiores, la mortificación de los sentidos no aparece mencionada frecuentemente, pues su finalidad no es normar los comportamientos colectivos, sino manifestar al confesor el estado de su vida interior. En algunos casos, las religiosas mencionan diversos ejercicios y prácticas que acostumbraban realizar antes de entrar en el convento como resultado de la imitación de los santos, pero también como influencia por parte de sus padres y familiares cercanos. Así, por ejemplo, María de San José (1656-1719), agustina recoleta originaria de Tepeaca, relata cómo aprendió a usar cilicios y la manera en que los elaboraba de materiales caseros (por ejemplo de cerdas),[10] e incluso cómo algunas jóvenes ocasionalmente los heredaban o hurtaban de sus familiares.

Las seducciones sensuales del demonio

El demonio […] le atravesaba desde […] la parte interior de la garganta un palo que le cogía y llegaba hasta el vientre bajo, […] sentía que el madero era de materia no como de palo propiamente, por no ser tan áspero y duro, si[no] de otra, más flexible, y en el extremo y remate sentía tanto ardor que se explicaba […] que era plomo líquido o derretido […] ¡Qué cuchillo tan cruel, qué inexplicable tormento!, padecer en las entrañas la actividad de un ardiente metal por tres días en diferentes tiempos. Parece que

10. María de San José, "Oaxaca manuscript", cuaderno primero. Este volumen ha sido publicado en Myers [1993:88 y 115].

excede a los tormentos, que inventó la malicia de los Nerones, Maximinianos, Julianos y Decios contra la constancia de tan invencibles mártires.

José Gómez, *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto.*

En la cosmovisión cristiana el demonio es un ángel caído, un espíritu incorpóreo que, sin embargo, presenta en la tradición occidental rasgos corporales muy definidos. Sus facciones pueden ser horrendas, pero también se presenta con una belleza seductora; su voz es a veces halagüeña, aunque lo más común son sus bramidos y su presencia es generalmente ruidosa; su contacto es siempre desagradable, su cuerpo es negro, rugoso y frío, su vaho se siente asqueroso sobre la piel, lo mismo pasa con su olor nauseabundo. Aunque a veces se presenta como un niño, en diversas formas zoomorfas o como mujer voluptuosa, lo más frecuente en el ámbito conventual femenino es que el demonio tenga las características de un macho. Este carácter marca el antagonismo sexual con las religiosas, y al presentarse como tentador se convierte en el ser que pone a las monjas en mayor peligro de perder su alma. La mujer, considerada débil y más susceptible de caer en pecado (al fin y al cabo heredera de Eva), se puede convertir en "varonil" cuando logra vencer su naturaleza y triunfar como un guerrero sobre el maligno.

Los modelos hagiográficos femeninos estaban limitados, sóloe eran dos: las mártires antiguas de la época romana (el modelo de santidad por excelencia pues se asemeja al de Cristo), y las monjas y terciarias medievales y contemporáneas. En estos discursos la presencia masculina es un obstáculo o un antagonista. En las mártires, el verdugo, el emperador, el pretendiente son los instrumentos de su sufrimiento y a la larga, de su salvación. En el modelo que representan las religiosas y beatas laicas, el padre, el confesor incomprensivo, el marido (en su caso) son los causantes de sus desgracias y los que les permiten ejercitar la paciencia. Sin embargo, la imposibilidad de morir por la fe en un mundo en que ya no había mártires de género femenino, propició que las mujeres buscaran parecerse a los modelos primitivos autorrepresentándose como víctimas de un "tirano", que en su caso podría ser un ente sobrenatural: el demonio. Este papel se puede observar en las hagiografías y

autobiografías, por ejemplo, una capuchina queretana, María Marcela, en su *Vida* redactada a mediados del siglo xviii, expresa su deseo de martirio con las siguientes palabras: "[…] de aquí los deseos de ser mártir y dar la vida por la fe que continuamente pido a Dios mande un demonio que me martirice ya que no hay un tirano que lo ejecute" [María Marcela, "Vida":181].

Las tentaciones y los ataques demoniacos que incitaban a los sentidos de las religiosas, eran un tópico frecuente, tanto en las crónicas y las biografías, como en las autobiografías. En estos discursos la vista sigue siendo el instrumento privilegiado. Los demonios se presentan a las religiosas bajo diversas apariencias, tanto zoomorfas como humanas. El teólogo jesuita Miguel Godínez (*ca.* 1584-1644), irlandés radicado en Nueva España, describió algunas de las que veía Isabel de la Encarnación: perro rabioso, puerco, gato, toro, tortuga, chicharra, león, lagarto, gusanos, moscas, soldados y etíopes negros, hombre desnudo y una "sirena de la mar, muy hermosa" [Godínez, "La vida y heroicas virtudes":20v].[11] Los demonios las atormentaban con su apariencia horrible y con sus gestos "lascivos", "deshonestos", "torpes" y "abominables", con implicaciones claramente sexuales, otras veces se presentaban como galanes (en el caso de Isabel, "vestido de verde") que con palabras halagüeñas intentaban persuadir a las religiosas a dejar el convento [Salmerón, 1675:22; Agustín de la Madre de Dios, 1986:337]. Incluso se decía que el demonio podía provocar en las religiosas un aborrecimiento hacia las imágenes sagradas o afectar su devoción. Godínez refiere que sor Isabel, "por espacio de seis años no pudo alzar los ojos, ni mirar una imagen ni otra cosa, porque los demonios le tiraban los ojos con tanta fuerza que parecía se los querían sacar" [Godínez, "La vida y heroicas virtudes":21] y que "por sólo mirar la imagen de la Virgen o de otro santo causábale tal modorra que se le cerraban los ojos" [Godínez, *op. cit.*:23v]. "Cuando tomaba el breviario para rezar —continúa narrando el jesuita—, o no hallaba lo que buscaba o las letras se le aparecían como llamas de fuego" [*ibid.*].

La misma monja decía tener tres demonios asistentes que la acompañaban y asediaban todo el tiempo. Sus dos confesores y biógrafos, así como su compañera Francisca de la Natividad, quien dejó unos apuntes sobre su vida, los describen de diferentes maneras. Esta última, aunque menciona que

11. Una parte de este manuscrito ha sido publicada en *Diálogos espirituales* [Lavrin y Loreto L.:184-200].

"eran tres los asistentes", sólo relata las acciones de dos de ellos: "el uno se hacía culebra pequeña y le ceñía la cabeza por la frente y la hacía bramar, y el otro se hacía como sanguijuela y se metía en los oídos y otras veces en las narices, andando de unas partes a otras por las narices y oídos" [Francisca de la Natividad, "Éste es original":25v]. El prurito de no mencionar la apariencia del tercero se entiende, cuando por los confesores sabemos que éste se mostraba como un hombre desnudo. En todas las descripciones uno de los demonios de Isabel también afecta al sentido del tacto, pues actúa como un "cilicio invisible" que aprieta su frente o su cintura. Una década después, en el mismo convento de carmelitas de Puebla, otra religiosa, discípula de Francisca de la Natividad, afirmaba haber heredado los demonios de Isabel, además de su nombre: Isabel María de la Encarnación [Francisco González, 1647; Bieñko, 2004:111]. Los tres demonios asistentes de sor Isabel siguieron apareciéndose en el ámbito monacal angelopolitano en las décadas siguientes. La agustina María de San José (1656-1719), importante mística poblana y fundadora del Convento de la Soledad de Oaxaca, aseveraba, en su autobiografía, ser atormentada por tales seres: un perro negro y feroz que se ceñía a su cintura y amenazaba con morderla, otro demonio que actuaba como verdugo el cual le prensaba las partes del cuerpo y le echaba "tripas para fuera", y el tercero que le susurraba al oído a todas horas palabras contra Dios y tentaciones contra su castidad [María de San José, "Oaxaca manuscript", cuaderno II:10 y s.; Bieñko, 2008:45].

Por las mismas fechas, la clarisa poblana sor Agustina de San Diego (1648-1726) y la carmelita Micaela Josefa de la Purificación (1681-1752) experimentaban efectos parecidos provocados por los demonios. sor Agustina, durante el temblor de 1711, vio a tres demonios quienes hacían destrozo en los templos [Río, 1728], mientras que a sor Micaela "un demonio le fajaba la cintura con tanto rigor, que la puso muchas veces en términos de morir" [Miqueorena, 1755:25; Bieñko, 2004:114].

Los "asistentes" eran diablos "obsidentes" que, con licencia divina, asediaban permanentemente a una persona por cierto tiempo. Junto a éstos estaban otros demonios que de manera esporádica fungían como verdugos y refuerzos que apoyaban los tormentos de las religiosas. Éstos les daban golpes, patadas y porrazos produciéndoles moretones, "arremetían" contra ellas, las "hacían pedazos", mordían y "dejaban molidos" sus cuerpos, las violentaban, les da-

ban garrotazos, les estrujaban y dislocaban los huesos, las ahogaban, las arrojaban por las escaleras, les vertían sobre el cuerpo el óleo de las lámparas, les soplaban en las plantas de los pies con su vaho, les causaban dolores diversos y "enfermedades sobrenaturales", definidas como tales por los médicos.

Después de la vista y el tacto, el oído fue el sentido más susceptible a los ataques demoniacos. Sin embargo, a diferencia de los primeros, que eran percepciones personales, los ruidos infernales eran a menudo escuchados por todo el convento, según se afirma en las fuentes. Estos demonios ruidosos están presentes en las diferentes versiones que quedan de la vida de Isabel de la Encarnación. Godínez relata que "sobre su celda andaban los demonios como carretas, debajo andaban como que con picos abriesen las paredes, con tal ruido que alborotaban las monjas que pensaban eran ladrones; andaban como una manada de yeguas que trillaban" [Godínez, "La vida y heroicas virtudes":20v]. Tales sonidos alteraban una de las normas fundamentales de la vida monacal que era el silencio. En la tradición popular de entonces, los ruidos nocturnos en las casas se atribuían, usualmente, a los duendes, pero en el ámbito monástico los demonios usurpaban esas funciones y causaban crujidos en las paredes de las celdas.[12] En el convento carmelita de sor Isabel un demonio "en figura de ermitaño con barba larga, con rosario de cuentas gordas [...] hacía tanto ruido [con ellas] que la misma priora y otras monjas fidedignas le oían, otra vez parece que crujía tafetanes" [*ibid*.]. Con todo, había ocasiones en las que el demonio actuaba de modo más sutil y personal, susurrando al oído de las religiosas palabras indecentes, incitaciones a blasfemar y a renegar de Dios, dudas contra la fe, sobre la propia salvación o sobre la capacidad personal para acceder a la virtud, así como propuestas de pacto a cambio de sus almas.[13]

Entre las mortificaciones involuntarias de los cinco sentidos causados por los demonios, el olfato y el gusto ocupan un lugar de menor importancia,

12. "Éste [ermitaño] la afligió mucho, porque le quitaba el sueño con el ruido que hacía, mas ella no sabía que era demonio hasta que, andando el tiempo, se desengañó de que no era duende sino demonio" Francisca de la Natividad, "Éste es original [...] dando razón de la venerable madre Isabel de la Encarnación y de su confesor", f. 2.

13. Por ejemplo, María de San José afirma que "para cada virtud de las que debo y quiero ejercitar tengo un demonio que me la contradice [...] y me fuerzan a decir tantas y terribles blasfemias contra Nuestro Señor" [María de San José, "Oaxaca manuscript", cuaderno II, f. 21v.]. Estas dudas contra la fe pueden ser un reflejo de la aparición del protestantismo y de la incredulidad en el mundo moderno.

aunque existen referencias a ellos. El demonio es reconocido comúnmente por su olor asqueroso y vaho hediondo y abominable, aunque en ocasiones seduce a través de aromas agradables, como lo describe Francisca de la Natividad, refriéndose a las visiones de Isabel de la Encarnación, quien lo veía en forma de "una doncella" que tentaba por las noches a las religiosas dormidas "con un ramillete de flores en la mano, en aquellas flores estaban infundidos todos los vicios y maldades del infierno, y ponía mucha fuerza en que olieran aquel ramillete de flores del infierno, y se lo ponía en las narices" [Francisca de la Natividad, "Éste es original":6 y s.].

En cuanto al gusto, numerosas tentaciones demoniacas se refieren a los antojos con el fin de quebrantar el ayuno. Incluso los diablos se atrevían a echar veneno en una purga preparada por el boticario en el convento de carmelitas descalzas en Puebla. La enferma, al tomar el brebaje casi muere. El demonio declaró a una monja que él fue quien la envenenó con el fin de "trabar guerra entre el doctor y el boticario y que se matasen el uno al otro" [González, 1647; Salmerón, 1675:102]. Pero quizá fue la ingestión de la eucaristía la que mayores intervenciones demoniacas ocasionaba. Con frecuencia se menciona que el maligno apretaba las quijadas a las religiosas para obstaculizar la comunión. A una de ellas, la ya mencionada sor Isabel de la Encarnación, incluso le causaba los vómitos, "vascas y arcadas" cuando se aproximaba a la cratícula, y estuvo nueve meses sin comulgar, por miedo de arrojar el cuerpo de Cristo al suelo. En una de estas ocasiones, la priora Melchora de Asunción la instó a recibir eucaristía y le prometió "que ella tomaría lo que trocase". Al recibir el cuerpo de Cristo a Isabel se le quitó este deseo, confirmando así que se trataba de una tentación [Godínez, "La vida y heroicas virtudes":23v].

El demonio formaba parte de un imaginario visual que se manifestaba en las diferentes experiencias místicas, por ello es necesario, como último tema, estudiar el papel que los sentidos tenían en ese campo para comprender el impacto de los discursos oficiales en la vida interior de las monjas.

Los sentidos en el discurso místico

Los ojos se recrearán con los admirables espectáculos de aquellos vistosísimos palacios, […] aquellos elíseos campos y celestes paraísos poblado de innumerables flores […] El oído se recreará

con las suavísimas músicas de aquellas capillas angélicas y celestes coros de el rey de la gloria [...] El gusto, no será en manjares y comidas, [...] pero para que no falte su deleite y empleo [...] respirarán un aire tan de ambrosia y puro maná, que les sepa a todas cuantas suavidades pudieran sentir en las más sazonadas viandas [...] El olfato se recreará con todas las fragancias suavísimamente intensas [...] [Con] el tacto, que es sentido universal [...] sentirán gratísimos y castísimos deleites que les causarán todos los cuerpos que los tocaren o que ellos tocaren.

Antonio Núñez de Miranda, *Ejercicios espirituales.*

El dogma de la resurrección de la carne daba al cristianismo la posibilidad de imaginar cuerpos glorificados en el cielo que poseían las mismas potencias y sentidos que los de la tierra, aunque sublimados como se puede ver en la cita anterior del jesuita Antonio Núñez de Miranda (1618-1695). Al mismo tiempo, las capacidades sensoriales son muy a menudo utilizadas como metáforas para describir realidades incorpóreas, espirituales y en todo caso, inaccesibles a los sentidos exteriores. De todos los sentidos, son los de la vista y el oído, de nuevo, los que aportan el mayor número de referencias a este respecto.

La preeminencia de lo visual en el cristianismo y su creencia en que la presencia de Dios podía ser percibida por medio de imágenes, propició, desde el siglo XII, la convicción de que la visión humana era capaz de penetrar el mundo sobrenatural. La cultura occidental elaboró, desde entonces, una teología de la imagen con fuertes cargas visuales que muy pronto afectaron a la mística. A pesar de la existencia de una postura que desconfiaba de los sentidos y prescindía de las sensaciones y de sus derivados (sueños, ensueños, visiones, imaginación), finalmente triunfó aquella posición que no veía ningún problema en transmitir las experiencias místicas por medio de imágenes y que consideraba las visiones como medios adecuados para comunicarse con Dios [Caciola, 2003; Kagan, 1990]. Con la Contrarreforma y su insistencia en la imagen como medio de predicación y devoción, y con la práctica jesuítica de la "composición de lugar" que encauzaba el sentimiento a partir de la creación de imágenes, lo visual se volvió omnipresente en la tradición

católica y el mundo del más allá quedó invadido por lo tangible y lo visible. Este tipo de mística fue propiciada por la creciente presencia de las mujeres en el ámbito de la religiosidad. Su exclusión de la predicación y del sacerdocio las llevó a buscar un papel rector en el terreno de las visiones, así, aunque se les consideraba más susceptibles que los hombres a caer en la tentación, se les atribuía mayor capacidad para recibir visiones celestiales.

El franciscano José Gómez señalaba que el término visión se utilizaba para hablar de toda experiencia interior, pues

> entre los sentidos exteriores es el más noble el de la vista, por eso toma el nombre y la antonomasia de lo nobilísimo, y al modo que sin luz no puede ver la vista o potencia, así sin alguna luz de lo exterior no puede darse esta visión imaginaria o conocimiento de estos objetos; experimentamos que lo que los ojos perciben se fija en la imaginación, y de allí pasa al entendimiento, que lo entiende y después discurre [Gómez, 1689:32].

La mayoría de los teólogos —como por ejemplo el benedictino español Leandro de Granada o el ya mencionado jesuita irlandés radicado en Nueva España, Miguel Godínez— concidieron en distinguir tres tipos de visiones: corporales, interiores e intelectuales. Dicha división fue un intento de establecer una jerarquía cualitativa entre aquellos fenómenos cuya textura progresaba desde los más materiales, sensitivos y engañosos hasta los más espirituales y perfectos.

El primer tipo comprendía las visiones "sensitivas externas" o corporales, las cuales se experimentaban mediante los sentidos exteriores de la vista o del oído, es decir, estas visiones eran consideradas como fenómenos ópticos o auditivos. Los teólogos explicaban que las visiones percibidas con los ojos corporales podían ser resultado de la actividad de algún ángel, "quien hace del aire un cuerpo y lo representa a los ojos" [Granada, 1607:48]. Debido justamente a su carácter sensorial externo, las visiones que pertenecían a esta modalidad eran consideras como las más peligrosas y susceptibles de la intervención demoniaca, pues los sentidos corporales eran imperfectos, y en el imperfecto mundo material también existía mayor facilidad de la intromisión del demonio [Godínez, *Manuscritos*, f. 340; respecto a este manuscrito v. Bieñko, 2004b:125-142]. La segunda modalidad comprendía las denominadas

visiones imaginarias, que eran igualmente ambiguas como las primeras, aunque en menor grado, pues las percibían los sentidos interiores [Godínez, *op. cit.*: f. 339; Granada, *op. cit.*:49]. Finalmente, estaban las visiones intelectuales o llamadas por Godínez "puramente espirituales", las cuales consistían en una impresión, una especie de conocimiento infuso que Dios comunicaba al entendimiento. Esta modalidad era poco común, pero se consideraba más perfecta, santa y segura.[14]

En las autobiografías femeninas predomina la mención al segundo tipo de visiones, aunque en ocasiones también aparecen referencias a las corporales. En cambio, las mujeres no son muy proclives a las intelectuales, campo reservado a los varones. Vemos así que la teología mística, escrita por hombres y transmitida y controlada por los confesores, ha influido profundamente en la categorización de las visiones que las monjas utilizaban. Este prejuicio teológico puede observarse en la opinión que expresó fray Juan de Jesús María: "de cincuenta mujeres que dicen tener visiones y revelaciones, las cuarenta y siete no las tienen verdaderas, ni por parte de Dios, sino que son embelezos de ellas mismas y como el demonio las ve tan aficionadas a tenerlas, las representa" [Juan de Jesús María, "Carta octava":f. 131v]. En opinión de este carmelita novohispano, las mujeres ven a Dios y a los santos "de la manera que los pintan", mientras que los hombres no tienen percepciones con estas características [Juan de Jesús María, 1987:223].

La última apreciación de este fraile no era equivocada. En efecto, el deslumbrante arte cristiano poseía un repertorio de imágenes que estimulaba poderosamente la imaginación de los fieles. Por otro lado, el peso de lo visual y la necesidad de codificar las experiencias interiores en términos tangibles motivaron que los discursos visionarios utilizaran como referente las imágenes expuestas en los templos con sus símbolos y atributos. Sin embargo, en las visiones la materia inerme de las pinturas o las esculturas tomaba vida, se volvía dinámica e incluso interactuaba con las visionarias. Además, no sólo los objetos sagrados se animaban, sino también aparecían, como en una re-

14. Godínez también establece otras clasificaciones de visiones: las divide en abstractivas ("cuando conocemos algunas cosas con modo diferente de lo que en sí son, v.g. ahora estando Cristo glorioso le viese en la cruz", también ver ángeles y ánimas del Purgatorio con cuerpo humano) e intuitivas (cuando el objeto que se representa en el estado presente, por ejemplo, ver a Cristo glorioso); visiones enigmáticas o simbólicas y visiones simples [Godínez, 1780:430-433].

presentación teatral, los personajes celestiales o infernales que llevaban trajes distintivos y que actuaban en escenarios diversos. Algunas visiones tenían, incluso, un carácter profético y estaban inmersas en las circunstancias históricas del momento.

En la autobiografía de sor María Magdalena Lorravaquio (*ca*.1576-1636), monja de origen criollo que tomó el hábito en 1590 y profesó en el convento de San Jerónimo de la Ciudad de México, se incluye un repertorio detallado de las visiones y revelaciones en el cual están presentes variadas representaciones devocionales de Jesús y de la virgen María en las que el intercambio de miradas tiene un papel importante. A Cristo se le muestra como un niño juguetón que se esconde en el torno conventual o sobre una nube, le sonríe o la mira fijamente a los ojos, o bien, como un corderillo de lanas blancas que se acurruca en sus manos. Otras veces se le muestra en escenas de la Pasión: como Nazareno cargando la cruz, vestido con túnica morada y mirándola benignamente o atado a la columna; como *Ecce Homo* ensangrentado, con corona de espinas y con los ojos bajos; como crucificado que la baña con su sangre y después estampa esta escena en su alma como en cera. La virgen María se le aparece con y sin niño, entre las nubes, a menudo vestida lujosamente con sedas blancas bordadas de oro y plata y mirándola con ojos “apacibles y risueños” [María Magdalena, “Libro en que se contiene”:19v]. En otras ocasiones, María se le presenta como una Dolorosa bajo la cruz. En sus visiones se funden también advocaciones como la Asunción y la Inmaculada Concepción: “luego vi a Nuestra Señora muy resplandeciente: vestida de una vestidura encarnada bordada de un oro muy fino y ella muy rodeada de ángeles y la luna a los pies y que subía a los cielos” [María Magdalena, *op. cit.*:20].

Es notable la insistencia de sor María en referir los mecanismos y las circunstancias de sus revelaciones, sin duda en respuesta al mandato de sus confesores. Así, la religiosa señala que tuvo sus visiones estando en oración, meditando, contemplando o después de comulgar con los ojos del alma y a veces con los corporales. Al igual que en muchas otras religiosas, las revelaciones transcurren en espacios que también son descritos pormenorizadamente: campos vastos y desiertos, o bien, cubiertos con olorosos lirios, aposentos solitarios y cerrados, en ocasiones muy estrechos y oscuros, escaleras que terminan en luminosas puertas, velos negros y cortinajes encarnados y bordados de oro que se recorren como en un escenario teatral para descubrir

insondables misterios. En estos espacios ocurren las revelaciones y experiencias visionarias, cuyas descripciones se realizan de manera muy plástica: las almas del purgatorio se le presentan en pequeños aposentos con cuerpos negros como un carbón, rostros tiznados rodeados por llamas o por una intensa oscuridad; los salvados son, en cambio, entes luminosos vestidos de blanco. Esta constante presencia de la imagen tiene una íntima relación con la *compositio loci* ignaciana y se explica en buena medida por la dirección espiritual que ejercieron sobre sor María sus confesores jesuitas.[15]

Aunque la vista tiene un papel predominante en las experiencias místicas (la palabra "visión" para definirlas es muy significativa), el oído está también muy presente, como lo indica el uso reiterado del término "revelación". En muchas autobiografías femeninas novohispanas se menciona: "oí una voz", "me dijeron", "me fue dado a entender", palabras que estas mujeres escuchaban mientras experimentaban sus raptos. El oír no sólo complementaba la visión, sino además legitimaba y confirmaba su ortodoxia previniendo una falsa interpretación. Dios mismo era quien emitía el mensaje escuchado, lo que convertía a la visionaria en un mero instrumento de la enseñanza divina. Sor María Magdalena alude a esta experiencia continuamente en su autobiografía: "oí una voz muy clara y distintamente que con mucha suavidad me reprehendía y decía su Majestad que me apartase de todo trato y conversación de las gentes, que él me quería en soledad" [María Magdalena, "Libro en que se contiene":44v].

La misma monja describía otras experiencias auditivas, como la música celestial interpretada por hermosos ángeles vestidos con trajes de "finísimos colores y oro". Éstos se ponían delante de su alma "y con muy suaves voces y regaladas, cantaban y decían así: *passio domini nostri*. Y era tanta la suavidad de las voces que oía que quedé en una suspensión profunda" [María Magdalena, *op. cit.*:55]. En muchos escritos místicos el tema de la música celestial es reiterativo y se utilizan casi siempre los mismos adjetivos para definirlo: suavidad, delicadeza, dulzura. Esta percepción contrasta con los aullidos y estruendos usualmente atribuidos al demonio e incluso con la misma música terrenal, que a pesar de su hermosura no tiene punto de comparación con la celestial.

15. Los confesores jesuitas de sor María fueron Jerónimo Ramírez, Juan Sánchez, Gaspar Limpias de Carvajal y Hernando Mejía. Además, ella reconoce que ha sido influida por un libro del padre Gaspar Loarte de la misma compañía, que pudo ser quizá Consuelo y oratorio espiritual de obras devotas y contemplativas, publicado en Valencia en 1578.

María Magdalena Lorravaquio, en su autobiografía abundante en revelaciones, nos aporta una serie de referencias sobre la presencia de un tercer sentido durante sus raptos: el tacto. En una ocasión, después de escuchar la voz de Cristo, dice:

> sentí que por detrás me abrasaban dos manos muy fuertemente y me apretaban hacia abajo que no me dejaban menear, yo luchaba un muy gran rato por desasirme y como no podía, vi de repente que de lo alto me defendían dos manos, y que me daban las manos, y me alzaban y sacaban de las otras que, tan fuertemente me tenían asida y me levantaban en alto y con esto temblaba yo muy reciamente y todo esto me pasó esa suspensión tan profunda que por ningún caso sentía potencia ninguna, sino que lo vía con los ojos del alma [*op. cit.*:26].

Las experiencias táctiles durante los raptos son tan frecuentes como las visuales y auditivas: palmaditas, abrazos, ósculos, colocación de anillos o ropajes, intercambio de corazones con Cristo, saetas que traspasan el pecho, diversas experiencias dolorosas vinculadas con la Pasión de Cristo tales como la sensación de tener estigmas, coronas de espinas, de estar crucificadas o empapadas de su sangre, impresión de las llagas en el corazón.

Isabel de la Encarnación, según sus biógrafos, experimentaba en carne propia los dolores de los condenados en el infierno y los sufrimientos que tenían las almas del purgatorio. Francisca de la Natividad relata que durante ellas "se le rompían sus entrañas de dolor" e incluso quedaban señales externas de este padecimiento: "sus manos estaban moradas y las yemas de los dedos no parecían sino que querían reventar de hinchadas y estaban más negras que moradas" [Francisca de la Natividad, "Éste es original":32v y s.].

En el convento de las capuchinas de Oaxaca, sor María Coleta describía a su confesor sus experiencias corporales relacionadas con la Pasión de Cristo: "No sé como no me muero, el dolor del corazón y ardor es muy grande. Hoy antes de comulgar y sin poder hacer ya ninguna resistencia a Nuestro Señor sentí como que estaba tendida yo sobre una cruz, y que me estaban clavando, aunque no con clavos, y luego me pusieron unas cadenas al cuello, pero no eran de hierro" [María Coleta de San José, "Cartas", AGN, Inquisición, vol. 1172, f. 174v]. Al igual que otras religiosas que se vieron influidas por las obras y la iconografía de transverberación de santa Teresa de Jesús, María Coleta también experimentó

en su corazón la saeta del amor divino lanzada por un ángel: "fue tan grande el estremecimiento que el cuerpo hizo, que si hubiera habido gente en el coro bajo, hubieran reparado [en él]" [María Coleta de San José, *op. cit.*:197v].

Otra monja que vivió el último tiempo de su vida en Oaxaca, María de San José, quien dejó una extensa obra escrita, refirió numerosas experiencias táctiles, entre las que destacaban aquellas relacionadas con el corazón. Éste, "traspasado de dolor y deshecho", se le hinchaba y reventaba en el pecho, le lloraba, sentía fuego en él que le abrasaba y recibía punzadas con saetas: "vide [*sic*] bajar de lo alto una flecha de fuego y llegó esta flecha a herirme el corazón como si me metieran una lanza por él, así sentía el dolor y juntamente sentía una llama de fuego con una dulzura tan grande que suavizaba el dolor y lo hacía dulce, yo no sé como no di de gritos" [María de San José, *op. cit.*, cuaderno II:70v]. A causa de los incendios interiores el corazón de la monja se ensanchaba y dos costillas quedaban levantadas cuatro dedos de las demás: "y esto que digo que me quedaron las dos costillas levantadas las vide [*sic*] con la vista corpórea después de haber visto todo esto con vista interior" [*op. cit.*:cuaderno II, f. 41].

En varias ocasiones, María de San José revela cómo su corazón le era extraído por Cristo mismo en un acto llamado el "trocamiento", en el cual se intercambiaban los corazones entre Cristo y la monja: "sentí como me metió su majestad la mano en el pecho y me sacó el corazón y me dio el suyo" [*op. cit.*:cuaderno IV, f. 77v]. Otro día, en la víspera de la fiesta de santa Lucía, estando en el coro en la oración, la religiosa vio

> a su Majestad como me metía la mano y me sacaba el corazón de su lugar y vía como que se lo comía a bocados. Me causó mucha novedad esta visión, todo era con vista interior del alma. Aquí me declaró su majestad, todo esto diciéndome: "hija no extrañes el verme comer a bocados tu corazón amartillado a trabajos y cómo hallé el tuyo tan golpeado por lo mucho que padece y por eso sazonado a mi gusto" [*op. cit.*:cuaderno IV, f. 46v].

En la visión mencionada, Cristo le expresó a sor María de San José, después de probar su corazón, que le placía su sabor, pues indicaba su mortificación. Con este ejemplo estamos ante la presencia del tema del gusto, aunque sea excepcional el que Cristo exprese su percepción. Lo común es lo

contrario, es decir, que las religiosas se deleiten con los fluidos que salen del cuerpo de Cristo, tema muy vinculado también con la eucaristía, en la que la sangre y el agua tienen una simbología fundamental. Sor María Coleta, al igual que santa Catalina de Siena y otras santas medievales, besó las llagas de Cristo y bebió, a instancias de él, la sangre que manaba de su costado [María Coleta de San José, "Cartas", f. 221v]. Sor María de San José, en cambio, la ingirió de la llaga del pie derecho:

> tenía los labios puestos en la llaga del pie derecho de su majestad y via [*sic*] que salía de ella la sangre fresca y en gran abundancia y en los tragos que tragaba la sentía caliente como si saliera de un cuerpo vivo. Aquí me dijo su majestad: "hija bebe y gusta la dulzura de mi sangre que yo a costa de tantas amarguras y dolor derramé" [María de San José, *op. cit.*: cuaderno IV, f. 78v].

Las descripciones de la experiencia mística con frecuencia se acompañan con las expresiones "embriaguez del alma" y "sequedad", "desabrimiento", "amargura", expresiones muy comunes en la literatura tanto europea como americana. La primera no estaba asociada al vicio de la gula, es decir, al exceso en la ingestión de alcohol, sino que aludía a la sensación de descontrol y euforia causada por la presencia de Dios. En cambio, los términos "sequedad" ("un tedio interior que causa distracciones") [Miguel Godínez, 1780] y "desabrimiento" se utilizaban como metáforas para describir la falta de sabor, la desazón vital que ocasionaba la ausencia de Dios. La "amargura" se relacionaba, en contraste, con un sabor desagradable, sinónimo del dolor que se sufría por la culpa ocasionada por el pecado o por el ocultamiento del amado.

La experiencia contrastante con esta desazón era el gusto al comulgar. El sentido que tiene la comunión como alimento del alma, e incluso del cuerpo, fue abundantemente explotado como metáfora en el discurso hagiográfico y autobiográfico. La ya mencionada María de San José con frecuencia refería sus sensaciones al ingerir el divino manjar, ocasiones durante las cuales su corazón se convertía en una especie de custodia viva, pues ella creía que la forma sagrada se alojaba en él sin haberse disuelto [María de San José, *op. cit.*: cuaderno III, f. 48. También cuaderno IV, f. 46].

Al no existir la posibilidad de la comunión diaria y al estar limitada esta práctica a algunos días por las reglas, por los confesores y por las autoridades conven-

tuales, la expectativa de recibir el tan anhelado alimento espiritual se convirtió en un tópico. De hecho, muchas de las religiosas practicaban cotidianamente una "comunión espiritual", en la cual se llevaba a cabo un ejercicio de imaginación recreando el acto de la recepción de la eucaristía y sus efectos. En uno de los testimonios que dio en Puebla sor Agustina de Santa Teresa, en 1661, a raíz del proceso de beatificación de sor María de Jesús, se relata que ésta, al no poder asistir a la comunión por estar enferma, pidió a Dios como gracia especial fuese servido bendecirle el agua contenida en un jarro y "comunicarle la gracia sacramental que había de recibir [como] si hubiera comulgado". El acto lo realizó de rodillas, ante la presencia de Agustina, y como si fuera un verdadero rito sacramental, y éste le causó, según la testigo, "grandísimo gozo" y derramamiento de lágrimas. Sor Agustína quiso también participar de esta gracia pero sor María le señaló que, por haber ya comulgado ese día, no le causaría el mismo efecto [Agustina de Santa Teresa, 1661:11v]. La narración debió parecer rayana en la herejía a los teólogos encargados de revisar el proceso.

Por último, aunque menos presente, el olfato también formó parte de las experiencias visionarias. En la ya mencionada autobiografía de sor María Magdalena Lorravaquio se describe que la religiosa siente la presencia de "gran suavidad de olores tan perfectos así interiormente, como exteriormente, que si todos los del mundo hubiera allí los excediera, que aquellos mismos suspenden mis sentidos interiores y exteriores con una paz y suavidad muy grande" [María Magdalena, "Libro en que se contiene":13v.]. En ocasiones experimenta que le derraman por todo el cuerpo y por sus huesos "un suavísimo licor a modo de fuego muy ardiente". Además, las sensaciones olfativas se relacionan frecuentemente con los aromas de las flores. Los espacios paradisiacos se representan como campos llenos de lirios, jardines con rosas y azucenas cuyas suaves y dulces fragancias llenan el espíritu de gozo y lo transportan al cielo:

> vido [*sic*] Isabel un camino como de dos o tres varas de ancho y de largo muy buen trecho, todo hecho un jardín del cielo, adornado con tantos y tan diversos géneros de flores y de rosas y azucenas y de todas las demás flores que Dios ha criado en el mundo, le parecía que estaba adornado aquel camino y con tan grande fragancia de olores que se quedaba Isabel como transportada y fuera de sí de ver tanta hermosura [Francisca de la Natividad, "Éste es original":36v. y s.].

Como se aprecia en la cita, lo olfativo pasa a un segundo término frente a la experiencia visual de la belleza del paisaje.

A pesar de que para describir la experiencia extática se hace continua referencia a "los sentidos exteriores", paradójicamente, según la teología mística, éstos quedan suspendidos durante ella para dar cabida a "los sentidos interiores", sobre todo a los "ojos y los oídos del alma". Un cuerpo extático quedaba inerme, desmayado, con la mirada perdida hacia el cielo, y a la vista de aquellos que observaban la experiencia, como si el alma lo hubiera abandonado. En la hagiografía y en los juicios inquisitoriales es común describir a los atónitos espectadores realizando pruebas durante el trance para comprobar su "autenticidad". Para ello, se pinchaba las extremidades del cuerpo con alfileres hasta sacar sangre, se le golpeaba con garrote, se le quemaba la piel, se pasaba la flama de una vela frente a los ojos para ver si pestañeaban [Miguel Godínez, *Manuscritos*:352]. Tales prácticas populares se basaban en la creencia que durante el éxtasis los espíritus vitales se acumulaban en el corazón y el cuerpo quedaba sin sentidos; en un rapto "auténtico" la persona no debía reaccionar ante tales acciones violentas, pues su alma se encontraba cercana a Dios y todas sus potencias estaban entregadas a este acto amoroso, quedando en suspenso sus sentidos. Por esta razón, tales pruebas no eran recomendadas por los teólogos en sus manuales, pues podían causar daño permanente dada la persistencia de los golpes de los curiosos y la insensibilidad en la que se encontraba el cuerpo del extático. Sin embargo, el jesuita Miguel Godínez, aunque en su *Práctica de la teología mística* recomendaba prudencia en estas prácticas, en la versión manuscrita de esta obra aclaraba que, si bien los verdaderos siervos de Dios no debían ser molestados, a los embusteros se les debía lastimar y aplicar garrote, pues "el loco con la pera se hace cuerdo" [*ibid*.].[16]

A pesar de que la experiencia mística era, en teoría, puramente espiritual, la íntima unión entre el alma y el cuerpo, tanto a nivel teológico como en la vida cotidiana, producía una continua interacción entre lo material y lo inmaterial, lo tangible y lo intangible, lo corpóreo y lo incorpóreo. Por ello

16. Una idea parecida también se encuentra en su obra impresa [Miguel Godínez, 1780:456]. La pera, llamada así porque tenía la forma de esta fruta, era un instrumento de tortura muy utilizado en los tribunales, se introducía por los orificios naturales del cuerpo, expandiéndose lentamente en su interior.

era inevitable aludir a los sentidos para expresar esas experiencias inasibles e imposibles de traducir en palabras. El franciscano Antonio de Arbiol, en su obra *Desengaños místicos* enumeraba en una larga lista los favores sobrenaturales: "hablas interiores, palabras formales, palabras sustanciales, palabra escondida, susurro, suspendio [*sic*] místico, tactos substanciales infusos, visiones, revelaciones, éxtasis, raptos, sueño místico, muerte mística, ebriedad del amor divino, sed inextinguible, enfermedad de amor de Dios, vulneración o llaga del mismo divino amor, desposorio espiritual, matrimonio espiritual, unión mística de alma con su dios y señor, amplexo místico, ósculo místico, interno silencio, jubilo, vuelo de espíritu, elevaciones maravillosas del cuerpo en el aire, suspensión y deliquio, ilapso del alma" [Arbiol, 1713:504]. Como se puede apreciar, muy pocas de estas experiencias no se relacionan con los cinco sentidos.

Para la visión católica, estas cinco puertas del alma eran simultáneamente caminos para la salvación o para la condenación, constituían metáforas indispensables para describir las vivencias interiores intangibles. Con ellos, los cuerpos resucitados penarían en el infierno o gozarían en el cielo, con peores sufrimientos o más deliciosos placeres de los que tuvieron en la tierra. Posiblemente esta estricta visión no penetró más que superficialmente en la mayor parte de los habitantes de la Nueva España, los cuales vivían una religiosidad ritual al margen de las normas morales eclesiásticas. Sin embargo, en algunos sectores, sobre todo entre numerosas monjas, modeló su forma de percibir el mundo, sus creencias, sus valores y sus prácticas cotidianas.

Bibliografía

Arbiol, Antonio de

1713 *Desengaños místicos a las almas detenidas o engañadas en el camino de la perfección*, Zaragoza, Herederos de Manuel Román.

Aristóteles

1962 *Del sentido y lo sensible. De la memoria y el recuerdo*, Francisco de P. Samaranch (ed.), Buenos Aires, Aguilar.

Barón, Jaime

1740 *La religiosa enseñada y entretenida en las obligaciones de su noble espiritual estado de esposa del rey del cielo*, Madrid, Imprenta de Gabriel Ramírez.

Bayardo Rodríguez, Lilia Estela

2008 *Sentidos e Ilustración. El cuerpo, los sentidos y el espacio sagrado en el catolicismo. Nueva España 1771-1823*, Tesis de maestría en Historia, México, FFyL-UNAM.

Becerra, Jerónimo

1657 *Estudioso discurso, filosófica anatomía y teatro ingenioso de los órganos y sentidos interiores y exteriores del hombre*, México, Imprenta de Agustín de Santiestevan y Francisco Rodríguez Lupercio.

Bieñko de Peralta, Doris

2004a "Un camino de abrojos y espinas: mística, demonios y melancolía", Bartra, Roger (coord.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, UNAM, pp. 91-114.

2004b "Juan de Jesús María y Miguel Godínez: dos propuestas del discernimiento de los espíritus", en Mayer, Alicia y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, pp. 125-142.

Bieñko de Peralta, Doris y Berenise Bravo Rubio (coords.)

2008 *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas*, México, INAH.

Bravo, Dolores

1997 "La excepción y la regla: una monja según el discurso oficial y según sor Juana" en *La excepción y la regla*, México, UNAM.

2001 *El discurso sobre la espiritualidad dirigida. Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana*, México, UNAM.

Brown, Peter

1993 *El cuerpo y la sociedad: los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik.

Caciola, Nancy

2003 *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Nueva York, Cornell University Press.

Calleja, Diego

1700 *Talentos logrados en el buen uso de los cinco sentidos*, Madrid, Imprenta de Juan García Infanzón.

Capua, Raymundo de

1580 *Vida y milagros de la bienaventurada Santa Catherina de Sena*, Salamanca, Imprenta de Alonso de Terranova y Neyla.

Corbin, Alain ***et al*****.** (dir.)

2005 *Historia del cuerpo*, Madrid, Taurus, 3 vols.

Espinoza Fernández, Carlos
1994 "El cuerpo místico en el barroco andino", en Bolívar Echeverría (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México, El Equilibrista, pp. 163-170.
Godínez, Miguel (Michael Wadding)
s/f "La vida y heroicas virtudes de la madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza del convento de San Joseph de la Puebla de los Ángeles en Nueva España", manuscrito, Puebla, Archivo del Convento de Santa Teresa.
Manuscritos, AGN, *Jesuitas*, vol. I-14, exp. 43.
1780 *Práctica de la teología mística*, Madrid, Imprenta de Josef Doblado.
Gómez, José
1689 *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto, monja profesa de velo negro, y hija de el real y religiosísimo Convento de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Santiago de Querétaro*, México, Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón.
González, Francisco
1647 "Dícense aquí algunas cosas dignas de advertir", manuscrito inédito, Puebla. Archivo del Convento de Santa Teresa.
Gotor, Miguel
2004 *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma, Editori Laterza.
Granada, Leandro de
1607 *Luz de las maravillas que Dios ha obrado desde el principio del mundo en las almas de sus profetas y amigos*, Valladolid, Herederos de Diego Fernández de Cordova.
Juan de Jesús María
s/f "Carta octava en que se trata a la larga de cuan peligroso camino es este de visiones y hablas interiores", *Inquisición*, vol. 1480, exp. 4, AGN.
1987 *Guía espiritual*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca.
Kagan, Richard L.
1990 *Lucrecia's Dreams. Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, Berkeley, University of California Press.
Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto L. (eds.)
2002 *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana*, Puebla, Universidad de las Américas y AGN.
2006 *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Universidad de las Américas.

Loreto López, Rosalva
1995 "La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII", en Ramos, Manuel (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beateríos, recogimientos y colegios*, Memoria del II Congreso Internacional, México, Centro de Estudios sobre Historia de México, pp. 541-555.
2003 "Prácticas alimenticias en los conventos de mujeres en la Puebla del siglo XVIII", en Long, Janet (coord.), *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, México, UNAM, pp. 481-503.
Madre de Dios, Agustín de la, O.C.D.
1986 *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano*, edición de Eduardo Báez Macías, México, UNAM.

María Coleta de San José
s/f "Cartas", manuscrito, AGN, *Inquisición*, vol. 1172.
María de San José
s/f "Oaxaca manuscript", manuscrito, Rhode Island, Providence, John Carter Brown Library, Spanish Codex 19-41.
María Magdalena
s/f "Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena, monja profesa del Convento del Señor San Jerónimo de la Ciudad de México, hija de Domingo de Lorravaquio y de Isabel Muños, su legítima mujer", Manuscrito inédito, Austin, Universidad de Texas, Nettie Lee Benson Collection, Latin American Manuscripts, G 94.
María Marcela
s/f "Vida de la madre María Marcela religiosa capuchina del convento de Querétaro", Traslado del manuscrito de medidos del siglo XVIII, UNAM, Biblioteca Nacional, Fondo Reservado, *Manuscritos*, ms. 1789, f. 181.
Miqueorena, Agustín de
1755 *Vida de la venerable madre Michaela Josepha de la Purificación*, Puebla, Viuda de Miguel Ortega y Bonilla.
Myers, Kathleen Ann
1993 *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of María de San José (1656-1719)*, Liverpool, Liverpool University Press.
Natividad, Francisca de la
ca. 1646 "Esta vida es de la madre Francisca de la Natividad escrita por ella misma", Puebla, Archivo del Convento de Santa Teresa.
ca. 1640 "Éste es original de la madre Francisca de la Natividad dando razón de la venerable madre Isabel de la Encarnación y de su confesor", Manuscrito inédito, Puebla, Archivo del Convento de Santa Teresa.
Núñez de Miranda, Antonio
1695 *Ejercicios espirituales de San Ignacio acomodadas a el estado y profesión religiosa de las señoras vírgenes, esposas de Cristo*, México, Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón.
1707 *Testamento místico de una alma religiosa. Que agonizante de amor por su divino Esposo, moribunda ya, para morir al mundo, instituye a su querido, voluntario heredero de todos sus bienes,* México, Miguel de Ribera Calderón.
Ortiz, Lorenzo
1687 *Ver, oír, oler, gustar, tocar. Empresas que enseñan y persuaden su buen uso en lo moral, y en lo político*, Lyon, Imprenta de Anisson, Posuel y Rigaud.
Pardo, Francisco
1676 *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesa en el convento de la limpia concepción de la Virgen María, Nuestra Señora en la ciudad de los Ángeles*, México, Viuda de Bernardo Calderón.
Peña, Ignacio de la
1728 *Trono mexicano en el convento de religiosas pobres capuchinas, su construcción, y adorno en la insigne Ciudad de México*, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro.
Ribera, Francisco de
1590 *La vida de la madre Teresa de Jesús, fundadora de las descalzas y descalzos carmelitas*, Salamanca, Pedro Lasso.

Río, Ildefonso Mariano del
1728 *Sermón que en honras […] a la venerable madre Agustina de San Diego*, México, Joseph Bernardo de Hogal.

Rubial García, Antonio
1999 "Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía" en *Acta Poética*, núm. 20, México, UNAM, pp. 19-46.

Salazar Simarro, Nuria
2003 "El lenguaje de las flores en la clausura femenina", en *Monjas Coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, Singapur, INAH, Conaculta, Ministerio de Cultura de República de Colombia, Museo Nacional de Colombia, pp. 133-162.

Saldaña, Ignacio
1758 *La paloma penitente o gemebunda Maya*, México, Imprenta de la Biblioteca.

Salmerón, Pedro
1675 *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza, natural de la Ciudad de los Ángeles*, México, Francisco Rodríguez Lupercio.

Santa Teresa, Agustina de
1661 "Información sumaria en la causa sobre virtudes y buena vida de la madre María de Jesús religiosa que fue de la Pura y Limpia Concepción de esta Ciudad", Archivio Segreto Vaticano, *Congregazione di Riti*, vol. 50.

Santísima Trinidad, Sebastiana Josefa de la
s/f "Cartas en las cuales manifiesta a su confesor las cosas interiores y exteriores de su vida", Biblioteca Nacional, UNAM, Fondo Reservado, *Manuscritos*, ms. 1793.

Scaraffia, Lucetta y Gabriella Zarri (dirs.)
1994 *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma, Editori Laterza.

Sommervogel, Carlos
1960 *Bibliothéque de la Compagnie de Jesús*, Louvain, Bibliothéque S. J. Collège Philosophique et Théologique [1890-1909], vol. II.

Yepes, Diego de
1606 *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús*, Zaragoza, Angelo Tavanno.

Walker Bynum, Caroline
1987 *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press.

Los dos cuerpos de Apolo

María Dolores Bravo Arriaga
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Entre los múltiples significados que contiene el gran poema de sor Juana, *Primero Sueño*, el que se refleja en primer término es el recorrido del cuerpo de la poeta del sueño a la vigilia. La obra traza un tiempo preciso que transcurre desde el anochecer hasta el amanecer; es la odisea que se transfigura a partir del acto de revelación que captura en imágenes de la más rica y diversa complejidad el estado que en profundo sueño físico: "el cuerpo siendo, en sosegada calma / un cadáver con alma, / muerto a la vida y a la muerte vivo" [Cruz, 1976, I:340, vv. 201-203]. Es el cuerpo, o mejor dicho, el alma que le es inseparable, los que en sus diferentes estadios y aventuras oníricas son los verdaderos protagonistas de este magistral poema.

De entre todas las disciplinas que ávidamente recoge, y no sólo eso, vivencian la razón y la escritura de la poeta, se quieren destacar aquí dos que son las que se plasman en el título del presente trabajo. En dos ocasiones, en esta silva onírica, se menciona al dios Apolo como deidad de

dos formas de saber aparentemente incompatibles y distantes: la poesía y la medicina, dos formas de conocimiento ligadas a la Naturaleza y a la creación.

En uno de los pasajes más significativos y hermosos del *Sueño*, la autora alude a Homero, el creador por antonomasia de la poesía occidental. En su elogio manifiesta el símbolo poderoso de su ceguera: "ciego también dulcísimo Poeta" [Cruz, 1976, I:345, v. 383], pues, como define Becker, "a menudo los ancianos ciegos simbolizan la sabiduría, la luz interior, la contemplación visionaria" [Becker, 1998:71]. Homero, a falta de los ojos del cuerpo miraba con los del alma, más aún, su invidencia le dio la facultad de crear. De nuevo, vemos que entre lo corporal y lo anímico es lo segundo lo que domina los sentidos. De él asevera sor Juana que sería más fácil quitar el rayo poderoso a Zeus o la clava a Hércules "que un hemistiquio solo / de los que le dictó propicio Apolo" [Cruz, 1976, I: 345, vv. 388-389]. La creación es un don, un regalo de la divinidad que es inmanente al genio. Si bien Homero escribe los dos grandes poemas que inauguran la literatura de Occidente, con él se inicia también, entre otras cosas, el tratado de nuestra cultura, y es preciso tener presente el cultivo al cuerpo como receptáculo del ánimo y de la belleza, además del estudio a profundidad de las pasiones, sin dejar de lado el inicio de la Historia de la que, a decir de sor Juana, es Homero piedra fundacional.

Lo que interesa en este trabajo es la poesía de las pasiones pertenecientes al cuerpo y su compleja red de "jeroglíficos" (una de las palabras preferidas de la monja) como tema. Nos referimos a los romances que trazan retratos retóricos inspirados en las partes corporales de la dama, que poseen gran potencia erótica y que privilegian lo corporal para hacer de ello una compleja retórica del sentimiento. Este tipo de poesía, como sabemos, proveniente de la tradición medieval y en el Renacimiento con Petrarca, alcanza una nueva y delicada sofisticación. La diferencia entre ambos consiste en que

> El modelo del retrato estrictamente medieval se edificaba sobre el principio retórico de la enumeración de las partes anatómicas en sentido descendente de la cabeza a los pies. Los miembros más nobles o sea la parte superior hasta el busto debía ser descrita, preferentemente, por medio de una metáfora suntuaria, bastante fija: flores, astros, piedras preciosas, que apuntaban a dos objetivos de carácter eminentemente pictórico: el color y el esplendor, reservándose para las

> otras partes del cuerpo inferiores, el nombre, el adjetivo, epíteto y la perífrasis eufemística [Manero Sorolla, 2005:249].

Como veremos, en la, llamémosla, "poesía corporal", la analogía con la descripción física de los elementos suntuarios persiste hasta finales del Barroco. La misma autora contrapone la diferencia entre esta forma de representar y la renacentista:

> En realidad, el retrato estrictamente petrarquista elige en su *descriptio* las partes del rostro que, estéticamente, le interesa destacar: cabellos, ojos, frente, mejillas y boca, y renuncia, precisamente, para potenciar esta visión selectiva del resto de las posibilidades anatómicas [...] Sin embargo, este nuevo retrato petrarquista mantiene la parte desde siempre privilegiada junto al rostro: el busto; cuello y seno, forma preferente en la retratística de las artes figurativas de la antigüedad, sobre todo romana [...] [Manero Sorolla, 2005:249].

Una parte importante de la producción poética de sor Juana la componen los retratos retóricos a diversas damas, algunas no identificadas, otras, quizás inventadas. Motivo satírico de poemas burlescos, otros de gran profundidad y elevación de sentimiento que parten de la metaforización y la potencialidad de la sensibilidad que inspiran las partes del cuerpo, ya vueltos tópicos artísticos canónicos desde el amor cortés. Están, como sabemos, muy vinculados con la ecfrasis: pintar con palabras, escribir con imágenes, fusión de lo plástico con lo verbal que se comentarán en los poemas a tratar. Muy conocido es el soneto "Este que ves engaño colorido..." que describe la complejidad de la relación entre la imagen y la modelo, la belleza perecedera de la segunda y la fragilidad que ambos enfrentan ante el tiempo y sus efectos devastadores, que es en realidad el gran tópico del poema.

Menos conocidos que los sonetos de la religiosa son, en general, los romances u otras formas líricas que emplean el octosílabo en lugar del endecasílabo de procedencia italiana. Georgina Sabat de Rivers, de entrañable memoria y de admiración perdurable como una de las más grandes especialistas en sor Juana, estudió algunos de estos poemas con certera agudeza, y en ella nos inspiramos; agregamos otros textos que consideramos imprescindibles para el tópico del cuerpo. La mayor parte de estas composiciones está dedi-

cada a la condesa de Paredes. En ellas se entretejen una intensa y compleja red de significaciones entre la sensualidad de los miembros corporales y la sublimación del sentimiento. En realidad, es imposible no partir del cuerpo, que es la primera fase de la integración materia-espíritu y cuya belleza es un reflejo de la perfección ideal. Lo que asevera Otis Green respecto a Quevedo se puede aplicar a sor Juana:

> El amor cortés para Quevedo incluía cuerpo y alma juntamente. En ocasiones fue un mero galantear en palacio [...] Para Quevedo, como para los partidarios del amor cortés, el amor nace de la belleza y los ojos son el medio de comunicación [...] El amante, en su imperfección, solicita la perfección de la amada [Green, 2008:138].

Sor Juana, profunda conocedora de las corrientes poéticas de su tiempo, sabía muy bien los códigos del amor cortés, sobre todo en el espinoso tema de fusionar lo corpóreo con lo anímico, la belleza sensorial con la elevación espiritual, con una fuerte carga de platonismo. El retrato poético resulta una buena opción. La mayor parte de estos poemas está dedicada a la condesa de Paredes y es indudablemente parte de la rendición de cortesanía que se le debe a la protectora que es la virreina, a quien se le tiene que rendir la más elevada de las pleitesías. Al respecto, Octavio Paz declara lo siguiente: "Pero, ¿cómo se explicaban ellas mismas, Juana Inés y María Luisa su afecto? [...] Sor Juana no se enrojece de sentir lo que siente y alude incansablemente a la índole espiritual de su amor. Por esto insiste en la separación entre el alma y el cuerpo" [Paz, 1982:284].

Una décima que condensa los elementos esenciales del retrato retórico de manera tradicional, desde lo elevado de la cabeza hasta el pie, es una muestra más que elocuente del poder de fusionar lo descriptivo del referente real con la potencia metafórica que contiene cada una de las partes del cuerpo femenino: "Tersa frente, oro el cabello / cejas arcos, zafir, ojos, / bruñida tez, labios rojos, / nariz recta, ebúrneo cuello; / talle airoso, cuerpo bello, / cándidas manos en que / el cetro de amor se ve, / tiene Fili, en oro engasta / pie tan breve, que no gasta / ni un pie" [Cruz, I:261]. El indicio de que está dedicado a la condesa de Paredes, marquesa de la Laguna, es el nombre poético que la designa: para sor Juana ella era "Fili" o "Lysi". El orden descendente

de la enumeración repasa, sin omitir ninguno, los miembros del cuerpo. El título, que sabemos que no fue conferido por la poeta sino por el editor, es revelador: "Describe con énfasis de no poder dar la última mano a la pintura, el retrato de una Belleza". La autora se justifica por retratar apresuradamente las partes del cuerpo; es, pues, un retrato absolutamente poético que no copia un lienzo, como es el caso del hermoso soneto al que se aludió anteriormente.

A pesar de la brevedad y de la aparente sencillez de reducirse a la sola enumeración, la décima muestra, en su concisión, un auténtico panegírico al referente real (la dama) que ante el señalamiento de cada una de las partes usa dos lenguajes: uno designativo y otro metafórico. Desde el primer verso se observa "Tersa frente", nivel inmediato de realidad; "oro el cabello", nivel metafórico, y en igual paralelismo "nariz recta", "ebúrneo cuello". Es de admirar que las metáforas recurrentes e incluso trilladas como es oro por cabello, cobran, en la décima de la monja, un lugar plenamente significativo; en la descripción del cuerpo físico se construye de forma paralela el cuerpo poético y en ambos resalta la perfección en una bien ordenada estructura. En la sucesión vertical

> Se hacían elogios a Dios o a la naturaleza por la confección de tan hermosa criatura, luego se pasaba a la enumeración de las partes del cuerpo, de arriba a abajo, teniendo cada una su lugar previsto y dejando a la imaginación las partes escondidas o prestándose este pasaje a notas licenciosas [...] Se añadió, también durante la Edad Media, el concepto de que la Naturaleza, bajo la autoridad de Dios, comenzó la fabricación del hombre por la cabeza y la terminó por los pies [Sabat de Rivers, 1992:211].

En los primeros cuatro versos se describen las partes de la cara hasta el cuello, las convencionales que designan la belleza de rasgos más que hermosos y que fusionan la perfección de lo físico al "retrato" ideal trazado por la imaginación y el ideal neoplatónico de belleza absoluta. La segunda parte del poema se desliza, como el mismo orden descendente de la anatomía, hasta el pie. Del talle hacia abajo nada desdice la honestidad de la contemplación; por el contrario, los adjetivos se instauran en un campo semántico de elevadas sugerencias: "airoso", "bello", "cándidas", etc., que denotan la reverente cortesanía de la poeta. El cetro de amor también sugiere elevación,

altura. El final del poema es también un remate sutil y delicioso. La base del edificio corporal son los pies, con nombrar uno es suficiente. La delicadeza y pequeñez de este miembro son tales, que el último verso, significativamente, se corta en un pie quebrado.

En cuanto al arte del retrato poético, uno de los más célebres es el romance que inicia: "Lámina sirva el cielo al retrato". Sabat cita a Gerardo Diego quien apuntó que sus versos "'luminosos y decorativos' son un 'supremo escandaloso artificio' de la técnica culta del Barroco" [Sabat de Rivers, 1992:207].

Es sin duda uno de los retratos más bellos, imaginativos y audaces que realizó sor Juana. Está dedicado a la condesa de Paredes, marquesa de la Laguna. El título es de por sí elocuente: "Pinta la proporción hermosa de la Excelentísima Señora Condesa de Paredes [...] que aún le remite desde Méjico a su Excelencia". Resulta pertinente detenerse en las palabras "proporción hermosa", pues la primera designa la perfección equilibrada del ser humano como microcosmos que contiene una armonía igualada entre las partes de un todo. Se irán analizando algunas de las estrofas que conforman los 68 versos del poema. La primera es de clara filiación neoplatónica, lo que atenúa la sensualidad de otras subsecuentes: "Lámina sirva el Cielo al retrato, / Lísida, de tu angélica forma: / cálamos forme el Sol de sus luces; / sílabas las Estrellas compongan" [Cruz, 1976, I:171]. Recordemos que cálamo era una forma de denominar a la pluma para escribir. Así, el poema es un firmamento en el que a manera de tela se entreteje una especie de construcción emblemática con artificios plásticos (cálamos) y verbales (sílabas). Sin embargo, la fusión de elementos se combina con aromas e imágenes de gran corporeidad. Como es frecuente en el Barroco, estas sensaciones se logran por medio de elementos suntuarios que hacen más sensibles las alusiones al cuerpo. El pelo forma una cárcel con su madeja, un laberinto como el de Dédalo. Es tan rubio que crea "Vínculos de dorados Ofires, / Tíbares de prisiones gustosas" [Cruz, 1976, I:172]. Los lugares mencionados son sitios en donde abundaba el oro que naturalmente significa lo rubio de los cabellos. Quien se enreda en ellos se encierra voluntariamente en la prisión del amor. Sor Juana despliega una serie de alusiones cósmico-geométricas que enfatizan el tópico del equilibrio. Hécate, la luna, esparce su resplandor en la frente de la dama, es decir, en el trono racional. Las cejas son "áspides que por flechas disparan / víboras

de halagüeña ponzoña" [Cruz, 1976, I:172]. El veneno es placentero porque es deseado como hechizo del enamoramiento. Con respecto a la nariz, la Décima Musa es muy original, no nos dice que sea 'afilada' o 'recta' o 'no roma', sino que la convierte, usando términos del oficio legal, en 'juez', en la división de las mejillas: "Límite, de una y otra luz pura, / último, tu nariz judiciosa, / árbitro es entre dos confinantes, / máquina que divide una y otra." [Sabat de Rivers, 1992:221].

Después de delinear el rostro, el impacto sensorial se intensifica al nombrar el cuello como "Tránsito a los jardines de Venus" [Cruz, 1976, I:172]. Tanto Sabat de Rivers como Méndez Plancarte coinciden que el tema de "los pechos de Tisbe" procede de un romance de Góngora [Sabat de Rivers, 2004:519]. El retrato corporal descendente, en su arquitectura poética continúa llamando: "Pámpanos de cristal y de nieve, / cándidos tus dos brazos provocan / Tántalos, los deseos ayunos: /míseros, sienten frutas y ondas" [Cruz, 1976, I:172]. Como se define en el *Diccionario de Autoridades*, el pámpano es "el sarmiento verde, tierno y delgado ú pimpollo de la vid" (*s.v.* pámpano). Los brazos son tiernos como fruto nuevo y tierno, cristalinos y nevados por la blancura de la piel; la resolución de la estrofa en los dos últimos versos es extraordinaria: despiertan en quienes los ven un deseo como el de Tántalo, cuyo suplicio era tener frente a sí los más apetitosos manjares y estar en ayunas de ellos. Es decir, la condesa inspira deseos carnales a quien la contempla pero no puede aspirar al manjar. El retrato continúa describiendo las partes del cuerpo, después de las manos y los dedos, inaccesibles al deseo carnal, posibles para el anímico: "Frígidos si los ojos los miran, / cálidos si las almas los tocan" [Cruz, 1976, I:173]. La mitad de la arquitectura corporal se describe de forma tan audaz como es la parte anatómica misma, en un poema que oscila entre lo platónico y lo carnal; la cintura es un "Bósforo", es decir, el "estrecho que separa Europa de Asia y comunica el mar Negro con el de Mármara" [*Diccionario Enciclopédico Espasa*, 1989, *s. v.* bósforo]. La cintura, al unir y dividir la parte superior del cuerpo con la inferior "músculos nos oculta ambiciosa" [Cruz, 1976, I:173]. El cuerpo todo es: "Plátano tu gentil estatura, / flámula es / que a los vientos tremola: ágiles movimientos que esparcen / bálsamo de fragantes aromas" [Cruz 1976, I:173]. Sor Juana nombra un árbol americano "que se cría en las Indias [...] por lo que es de tener en algo y por mucho es por la fruta que la tienen muy buena" [*Diccio-*

nario de Autoridades, s.v. plátano]. Ante el aire, el árbol se mueve como una flámula, es decir, como una bandera pequeña, lo que sugiere la gracilidad del cuerpo que despide apetitosos aromas, es "bálsamo" oloroso como el fruto tropical. La imagen es sutil, elude y a la vez alude fuertemente lo corporal. La última cuarteta retorna a la tesitura neoplatónica con un decidido influjo del amor cortés, en el que, como dice certeramente Jean Markale: "Lo espiritual, lo intelectual y lo carnal se mezclan tan estrechamente que, a veces es muy difícil discernir la parte de cada cual. Parece, por otra parte, que a nadie se le haya ocurrido separar lo que debía de estar forzosamente unido" [2006:31-32].

"Índices de tu rara hermosura, / rústicas estas líneas son cortas; / cítara solamente de Apolo, / méritos cante tuyos, sonora" [Cruz, 1976, I:173]. La falsa modestia de la poeta se identifica, no obstante, con Apolo, dios de la poesía, de la música, que le inspira, como a Homero, el don de la creación que sólo los grandes poetas poseen.

Si la poesía y la música son las artes de las que Apolo es dios tutelar, la medicina es la ciencia sobre la que la deidad de Delfos ejerce su patrocinio. Como señalábamos anteriormente, en *Primero Sueño*, sor Juana nombra a la medicina la "Apolínea ciencia" [Cruz, 1976, I:348, v. 537]. Sabemos que la magna silva de la poeta novohispana es una *summa artis* de todos o casi todos los conocimientos de su tiempo. El afán fáustico de saber de la monja la hace interesarse por los más variados saberes, entre otros, en filosofía, ciencias matemáticas, astrología, física y, por supuesto, la medicina. El *Sueño* es, sin duda alguna, la aventura del cuerpo en su viaje por el mundo onírico y las revelaciones que en él se le presentan. Abarca el tiempo exterior y el interior que se experimenta entre la vigilia y el sueño. Se inicia con el dormir de los seres vivos, del cosmos todo, y concluye con el despertar de la poeta, con los célebres versos: "quedando a luz más cierta / el mundo iluminado y yo despierta" [Cruz, 1976, I:359, vv. 974-975]. Como bien señala Elías Trabulse:

> Ya que en realidad sí se trata de un conocimiento pero no filosófico sino científico del mundo [...] Para sor Juana como para estos hombres de ciencia (los filósofos herméticos) el papel de "científico" era el de sintonizar con el mensaje del universo, o sea del cosmos, cuajado de maravillas por obra de ese gran mago que era Dios, verdadero arquitecto del universo" [Trabulse, 1979:xxix].

Cuando el cuerpo está en pleno reposo, el corazón y el pulmón son los que le otorgan la vida que le transmite el alma, auxiliados por el estómago y el hígado que procesan los alimentos y los convierten en vapores que suben al cerebro. La monja llama al corazón "el del reloj humano / vital volante que, si no con mano, / con arterial concierto, unas pequeñas / muestras, pulsando, manifiesta lento / de su bien regulado movimiento" [Cruz, 1976, I:340, vv. 205-209]. La descripción del ritmo pausado del corazón se explica por estar el cuerpo en reposo. El símil con el reloj es perfecto, pues al igual que éste sus movimientos son regulados dentro de la armonía del microcosmos que es el hombre. La importancia que otorga sor Juana al corazón no es sólo fisiológica sino también poética y simbólica. Este órgano tuvo un amplio espectro de importancia motriz y simbólica desde la antigüedad. En un libro abarcador de todos los sentidos del corazón, el eminente cardiólogo N. Boyadjian, al repasar la etimología del término declara: "Nuestros antepasados al sentir los latidos de un órgano en el tórax le llaman de modo preciso y curioso el saltador o corazón. ¿Acaso no se viene diciendo desde tiempo inmemorial ¿sentir que el corazón salta en el pecho?" [Boyadjian, 1980:48]. A esto debemos agregar la significación que este órgano tuvo en la mística, en la iconografía, en la denominación de las afecciones y de los sentimientos. Su trascendencia es tanto funcional como alegórica. Antonio Rubial y Doris Bieñko expresan:

> En la iconografía cristiana, el corazón es utilizado desde el siglo XV como símbolo del amor místico; también es considerado receptor junto con el cerebro, de la inspiración divina, pues es una de las zonas donde reside el alma. El corazón es aquella noble parte del cuerpo: 'la primera que vive y la última que muere' [Rubial García y Bieñko de Peralta, 2003:20].

Fray Luis de Granada, uno de los grandes ensayistas del Renacimiento español dice de la anatomía: "Pues por esta causa dicen muy bien los estudiosos de esta ciencia de la anatomía que ella nos es una certísima guía y maestra para llevarnos al conocimiento de nuestro Hacedor y de aquellas tan principales perfecciones suyas" [Granada, 1948:173]. Para este escritor cristiano el hombre es su criatura preferida, con la que se manifiesta mejor la grandeza del Creador. Al igual que sor Juana, denomina al corazón "rey en el medio de nuestro pecho" [Granada, 1948:191]. Para el autor español, el corazón

es "calidísimo porque tal convenía que fuese el que había de influir calor en todos los miembros" [Granada, 1948:191]. Tanto Granada como la monja mexicana vinculan íntimamente al músculo cardiaco con los pulmones. El primero es: "miembro rey y centro vivo / de espíritus vitales [Cruz, 1976, I: 340, vv. 210-211]; el segundo es "su asociado respirante fuelle /-pulmón que imás del viento es atractivo, / [Cruz, 1976, I:213-214, 340]. Gracias a este miembro vital —sor Juana, por licencia poética habla de uno solo— se realiza la respiración que el órgano toma del aire fresco del exterior. La carga vital y metafórica es extraordinaria. Con una actitud de desengaño, no exclusiva del Barroco pero sí intensamente reiterado en él, la poeta evoca de manera impresionante el paso del tiempo y el final de la existencia cuando señala que al respirar y "robar" el aire fresco exterior, éste se venga con cada respiración que conduce por el "arcaduz" (la garganta), pues le roba al cuerpo un hálito de vida: "y él [el aire] venga su expulsión haciendo activo / pequeños robos al calor nativo, / algún tiempo llorados, / nunca recuperados, / si ahora no sentidos de su dueño, / que repetidos no hay robo pequeño" [Cruz, 1976, I:340-341, vv. 200-205]. La sentencia es lapidaria y exacta, en cada respiración se nos escapa la vida y el cuerpo se acerca indefectiblemente a su muerte. La monja seguramente tuvo presente al dominico español cuando señala:

> El cual oficio ejercita siempre, así cuando dormimos como cuando velamos, porque en ambos tiempos respiramos [...] De suerte que este miembro, a manera de fuelles se está siempre abriendo y cerrando y abriéndose recibe el aire fresco con que refrigera el corazón y cerrándose despide el caliente que de él procede [Granada, 1948:192].

Es notable observar la coincidencia que existe entre los dos autores respecto del funcionamiento de los órganos vitales. La diferencia es que la de Granada es gran prosa y la de sor Juana extraordinaria poesía.

La descripción de la fisiología del cuerpo es relevante en el poema. No obstante, creemos que una parte, llamémosla, menos tradicional de la percepción que la monja tiene del método experimental científico, nombrado en dos ocasiones en la silva: cuando habla de la curación corporal y cuando se refiere al experimento físico de la combinación de luces, sombras y distancias en la linterna mágica, invento atribuido al jesuita Atanasius Kircher, autor

bastante conocido por los novohispanos [Cruz, 1976, I:357, vv. 873-886]. En un siglo en que la ciencia hacía avances agigantados con Harvey, Copérnico y Newton, una ávida monja novohispana compartía o coincidía con algunos de ellos en el valor de la comprobación de los fenómenos y resultados científicos que sólo se resuelven por medio del empirismo. Para ejemplificar el valor insustituible de la experiencia, sor Juana acude a la curación del enfermo por medio de lo que modernamente podríamos llamar una vacuna. Los pasos que da la autora son de una secuencia impecable, llama al método experimental: "recurso natural, innata ciencia / que confirmada ya de la experiencia, / maestro quizá mudo, / retórico ejemplar" [Cruz, 1976, I: 348, vv. 516-519]. La comprobación empírica es, si bien muda, tan elocuente como una lección dada por la palabra. Los galenos sacan del "mortífero veneno" [Cruz, 1976, I:521] el remedio. Los versos de sor Juana, con su poder traslaticio de un plano de la realidad fáctica a la metafórica, son tan exactos como el método mismo:

> escrupulosamente regulando / las ocultas nocivas cualidades, / ya por sobrado exceso / de cálidas o frías, / o ya por ignoradas simpatías / o antipatías con que van obrando/ las causas naturales su progreso / (a la admiración dando, suspendida, / efecto cierto en causa no sabida, / con prolijo desvelo y remirada/ empírica atención, examinada / en la bruta experiencia, por menos peligrosa), "la confección hicieran provechosa, / último afán de la Apolínea ciencia, / de admirable trïaca, / ¡que así del mal el bien tal vez se saca!" [Cruz, 1976, I:348, vv. 523-539].

La descripción de la curación del enfermo, siguiendo paso a paso la secuencia del remedio aplicado, es de una exactitud asombrosa. Los médicos no sólo sacan el antídoto, sino que celosamente, con desvelo, estudian la reacción del cuerpo por medio de la temperatura, de la tolerancia y respuesta que se tiene a la medicina. Esto lo hacen con "remirada / empírica atención", es decir, probando una y otra vez los efectos, experimentando primero en animales "bruta experiencia". Como ocurre frecuentemente en el discurso barroco, la autora hace una reflexión moral que no sólo alude a lo que se esté expresando, sino que se aplica a otros campos de la experiencia humana. La "Apolínea ciencia" saca del "mortífero veneno" una es admirable trïaca": los opuestos son antípodas, del mal se puede obtener en ocasiones el bien.

De las dos facetas de Apolo, de la que nos interesa una, la más conocida, "es la de músico. No sólo se le representa frecuentemente tocando la lira, sino que se hace de él el patrono de las Bellas Artes y presidente del coro de las Musas" [Falcón Martínez, 1997:62-63]. La otra es la que está presente en el *Sueño* como deidad de la medicina. Su patronazgo en esta ciencia es complejo; por un lado evita la enfermedad, pero, asimismo, la puede propiciar. No obstante, el mal físico estaba íntimamente ligado a una conducta moral negativa. Cuando se constató que la enfermedad tenía causas naturales o corporales, se consideró a su hijo Asclepio o Esculapio como auténtico dios de la medicina. Ya sea dios de la poesía o de la medicina, en ninguno de los dos cultos hay que olvidar el oráculo a él dedicado y que lo relaciona con algunos de los poderes más profundos y misteriosos de la cultura griega: "El santuario más importante de Apolo fue el oráculo de Delfos, donde se encontraba el famoso ónfalo u ombligo del mundo, que identificaba aquel lugar con el centro de la tierra" [Falcón Martínez, 1997:63]. En este recinto se encontraba remedio para males de la más diversa índole, pero ante todo el consultante se confrontaba consigo mismo para encontrar la salud espiritual [v. Falcón Martínez, 1997:65]. Es tal su importancia y la diversidad de sus cultos que como bien dice Pierre Grimal: "Las funciones y los símbolos de Apolo son múltiples y su estudio pertenece más bien a la Historia de las religiones que a la Mitología" [Grimal, 1979, I:65]. Lo importante en el poema y en el simbolismo cultural que posee, es que sor Juana lo dota del origen y fin de lo misterioso e inefable que ejerce sobre la capacidad del hombre en el arte o en la ciencia para crear y también desafiar los límites del acto de conocer.

Bibliografía

Becker, Udo

1998 *Enciclopedia de los símbolos*, México, Océano.

Boyadjian, N.

1980 *El corazón. Historia, simbolismo, iconografía y enfermedades*, Amberes, Esco.

Cruz, sor Juana Inés de la

1976 *Obras completas*, I, *Lírica personal*, edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte, México, FCE.

1989 *Diccionario Enciclopédico Espasa*, México, Patria-Promexa.

Falcón Martínez, Constantino *et al.*

1997 *Diccionario de la mitología clásica*, 3 t., México, Alianza Editorial Mexicana.

Granada, fray Luis de

1948 *Introducción del símbolo de la fe*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.

Green, Otis H.

2008 "El amor cortés en Quevedo", en línea *http://.cvc.cervantes.es/obref/ quevedo_critica/ p_amorosa/green.htm*, fecha de consulta 10 de agosto.

Markale, Jean

2006 *El amor cortés o la pareja infernal*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor.

Manero Sorolla, María Pilar

2005 "Los cánones del retrato femenino en el *Canzoniere*. Difusión y recreación en la lírica española del Renacimiento", en *Cuadernos de Filología Italiana*, Italia, pp. 247-260.

Paz, Octavio

1982 *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, México, FCE.

Real Academia Española

1979 *Diccionario de Autoridades*, edición facsímil, Madrid, Gredos.

Rubial García, Antonio y Doris Bieñko de Peralta

2003 "La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 85, México, pp. 5-54.

Sabat de Rivers, Georgina

1992 "Sor Juana, la tradición clásica del retrato poético", en *Estudios de Literatura Hispanoamericana Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la colonia*, Barcelona, PPU (Promociones y Publicaciones Universitarias), pp. 207-223.

2004 *Sor Juana Inés de la Cruz. Poesía, teatro, pensamiento. Lírica personal, lírica coral, teatro, prosa,* introducción, edición y notas de Georgina Sabat de Rivers y Elias Rivers, Madrid, Espasa-Calpe.

Trabulse, Elías

1979 *Florilegio. Poesía. Teatro. Prosa. Sor Juana Inés de la Cruz*, selección y prólogo de Elías Trabulse, México, Promexa.

Con el diablo en el cuerpo. El discurso y la práctica en torno a la posesión demoniaca

Doris Bieñko de Peralta
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

A finales del siglo XVII los pobladores de la ciudad de Querétaro fueron perturbados por una serie de llamativos acontecimientos: corría el rumor de que varias de las doncellas españolas habían sido poseídas por los demonios como resultado del hechizo que les había lanzado la bruja local, Josepha de San Joseph, comúnmente llamada *la Chuparratones*. Las muchachas en cuestión vomitaban objetos extraños, sufrían enfermedades raras, tenían desganas de comer, amanecían con marcas de dientes en sus cuerpos, experimentaban visiones, sus cuerpos se retorcían y sus vientres se inflaban de manera extraña insinuando una especie de embarazo [AGN, *Inquisición*, vol. 539, exp. 26 bis y también vol. 523/2, exp. 3.]. Los frailes franciscanos del Colegio de la Propaganda Fide, recién instalados en la ciudad, se empeñaban en exorcizarlas públicamente, para, de este modo, aumentar sus índices de popularidad entre la población local. Esta perturbación de los pobladores de Querétaro, la ha explicado, de ma-

nera muy convincente, Solange Alberro como un resultado de la competencia entre las órdenes religiosas de la ciudad [Alberro, 1996:508-525; también Trejo Rivera, 2000:287-299].

Este caso de la posesión demoniaca, que hoy nos parece una psicosis colectiva, es el más conocido, pero no el único a lo largo de la historia colonial de México. Tenemos, por ejemplo, menciones en las crónicas de órdenes religiosas que ensalzan los milagros y el talento exorcista de algunos frailes. Sin embargo, en la documentación inquisitorial las referencias no abundan, porque el hecho de estar poseído no constituía un delito a perseguir. La posesión, aunque con frecuencia estaba relacionada con pecados no confesados, no dependía del todo de la voluntad del individuo. Desde esta lógica, la posesión ya era un castigo o, a veces, incluso, una prueba que Dios decidía ejercer. Por esta razón, la posesión demoniaca, en sí, estaba fuera de la jurisdicción del tribunal inquisitorial. En cambio, lo que sí se perseguía era el fingimiento de la posesión, pues en este caso el individuo burlaba el orden establecido, como sucedió en el ya mencionado suceso de Querétaro.[1] A pesar de esta relativa escasez documental, se puede suponer que la posesión demoniaca estaba presente en la vida cotidiana de la sociedad novohispana. Su presencia se confirma también gracias a la notable uniformidad de la posesión demoniaca como categoría cultural. Tanto en la Nueva España como en la Europa moderna podemos rastrear algunos elementos comunes con la tradición medieval. Aquella uniformidad no fue resultado de simples coincidencias, sino fruto de un proceso histórico-cultural que se reflejaba, en este caso, en el modelo del comportamiento transgresor individual. El objetivo de este artículo es relacionar esos elementos comunes del imaginario social sobre la posesión demoniaca, específicamente los relacionados con el cuerpo de la posesa, en la tradición europea y en la práctica cotidiana novohispana.

La naturaleza del fenómeno de la posesión demoniaca

La idea de la posesión —o sea de que algunos seres sobrenaturales o espíritus puedan entrar en el cuerpo humano— aparece en muchas culturas y ha sido puesta de relieve por muchos antropólogos y etnopsiquiatras [Lewis,

1. Una modalidad distinta fue la posesión como resultado del pacto con el demonio. En este caso, debido, probablemente, a la naturaleza voluntaria del pacto, los inquisidores sí tenían derecho de proceder.

1971; Douglas, 1996]. También podemos ubicar este fenómeno desde la perspectiva histórica. En el caso del cristianismo, el precedente lo constituye la mención del endemoniado gadareno, a quien Jesús liberó de los demonios [Nuevo Testamento, Lucas 8:27-35]. De hecho, los primeros cristianos eran reconocidos en el mundo romano como especialistas que ofrecían sus servicios en el rubro de los exorcismos [Brown, 1989:68 y ss.].

Esta herencia fue transmitida y reelaborada durante los siglos siguientes por diferentes teólogos cristianos. En algunos casos, las opiniones entre éstos en cuanto a la naturaleza de la posesión demoniaca, podían confrontarse; por ejemplo, la abadesa benedictina Hildegarda von Bingen (1098-1179) expresaba que la posesión en sí no existía, sino que los demonios, como una especie de cortina de humo, ofuscaban el alma. Pero la mayor parte de los teólogos coincidían asumiendo que el demonio podía fácilmente invadir el vulnerable cuerpo humano [Caciola, 2003; Sarrión, 2003].

En este punto hay que establecer la distinción entre la posesión, la tentación y el pacto demoniaco. En los dos últimos se creía que el maligno actuaba desde fuera del sujeto, o sea, no se introducía en su cuerpo. En el caso de la tentación, el objetivo era que la persona inclinase su voluntad hacia el pecado y cayese en la trampa maquinada por el diablo, mientras que el pacto se establecía de manera voluntaria entre el hombre y el demonio, creándose así un compromiso entre ambos, mediante el cual el maligno ayudaba al individuo en la realización de sus deseos [Río, 1599:II, 4]. En cambio, el objetivo de la posesión consistía en que un demonio o varios demonios se instalaran dentro del cuerpo del poseído y se metamorfosearan en uno mismo, ya fuese usando sus miembros, moviendo su lengua y hablando por él, de esta manera, el "yo" individual se transformaba en un "otro", a veces, incluso, en múltiples "otros". Así, el ser humano se convertía en un instrumento del demonio: uno o varios espíritus infernales se apoderaban de su cuerpo y desde entonces la persona perdía su libertad, el ejercicio de su voluntad se anulaba y en consecuencia quedaba eximida de la responsabilidad de sus actos.[2] Por eso se consideraba como normal e incluso se esperaba del poseído una conducta eminentemente transgresora y contraria a las normas, debido a que era el

2. Hay que subrayar que se creía que el alma del poseso podría resultar atribulada por los demonios, aunque ellos no lograrían controlarla totalmente.

mismo demonio quien se expresaba a través de su cuerpo. La persona posesa era vista como un ser liminal y antisocial.

En la opinión de los teólogos, uno era parcialmente responsable de esta intrusión, pues la predisposición a la posesión se hacía factible a partir del desequilibrio provocado por los pecados graves cometidos y no confesados por el individuo, y entonces las fuerzas del mal conseguían el permiso de Dios para instalarse en este saco de inmundicias que constituía el cuerpo humano. Pero, además, se aceptaban otras causas posibles de la posesión: el sentimiento exagerado, la desesperación por alguna pérdida de los bienes materiales, la maldición de los padres e incluso la posesión a causa de la exigencia impuesta por quien tenía familiaridad con el demonio o un pacto establecido con él, pacto por el cual se le podía solicitar la posesión de un tercero [Noydens, 1660:8].

En algunos casos, los teólogos afirmaban que la posesión podía ocurrir incluso entre los individuos elegidos por Dios, por supuesto con su expresa licencia, ejercitando de esta manera la paciencia del poseído y exaltandose así su santidad: "algunas veces lo permite así Nuestro Señor para mayor honra y gloria suya, y más merecimiento del hombre" [*ibid*.]. Cabe mencionar que no todos los teólogos compartían esta opinión, por ejemplo, el jesuita novohispano Miguel Godínez (*ca*. 1584-1644) distinguía entre la posesión y la obsesión demoniaca. El primer estado lo relaciona con la vida pecadora que era su causa inmediata, mientras que la modalidad de la obsesión la reserva para las almas santas que son puestas a prueba cuando están rodeadas por los demonios, los cuales, sin embargo, no están autorizados para morar permanentemente en sus cuerpos [Bieñko de Peralta, 2004:139 y ss].

No obstante, los teólogos coincidían en un punto: las mujeres, por su condición natural pusilánime, por ser "flacas" de corazón y de cerebro, así como por su propensión a las pasiones de ira y furia, y su infame asociación con la serpiente del Paraíso, estaban más expuestas a estas incursiones demoniacas al interior de sus cuerpos [Blasco Lanuza, 1652:71].

El cuadro clínico de la posesión

La posesión era considerada como una especie de enfermedad. El hecho de estar poseído estaba relacionado con una serie de síntomas, indicios y señales socialmente reconocibles y culturalmente codificados. La posesión demoniaca, aunque altamente transgresora, constituía en sí una categoría cultural que era construida

en oposición a las normas e ideales vigentes. Incluso existía cierto consenso, como pronto veremos, entre la versión teológica y las nociones populares sobre la posesión, expresadas por las mismas posesas y los testigos de los hechos.

Los teólogos se encargaron de elaborar una especie de paradigma indiciario: una sintomatología peculiar que se manifestaba en esta enfermedad del cuerpo y el alma. La posesión podía iniciar con una repentina enfermedad que se caracterizaba por ataques de furor y por expresiones claramente observables tales como echarse al suelo, morderse las manos e incluso intentos suicidas de ahogarse o prenderse fuego. El energúmeno presentaba una serie de pautas de comportamiento relacionadas con la ya mencionada oposición y transgresión de las normas, como la reiterada desobediencia, obstinación y rebeldía, aunando a esto, el aborrecimiento hacia lo espiritual, que se expresaba en evitar entrar a la iglesia, rehusarse a tomar agua bendita, no querer mirar ni besar las imágenes de santos, además de sentirse atribulado ante la presencia de crucifijos, reliquias o del mismo exorcista (si es que éste era lo bastante famoso). Frecuentemente, el poseído no podía pronunciar oraciones ni palabras santas, al mismo tiempo se sentía turbado y afligido durante la misa. A veces esta incapacidad le hacía proferir blasfemias, ultrajes y oprobios altisonantes contra Dios y los santos. En algunos casos, los teólogos atribuyeron a los posesos una peculiar alteración lingüística: a pesar de ser, por lo general, hombres o mujeres "simples" y con escasa o nula educación, llegaban a hablar o entender el latín o alguna otra lengua extraña, y no sólo se contentaban con esta cualidad, sino que se ponían a discutir sobre los misterios de la fe [Noydens, 1660:12].

El estado de la posesión se expresaba, principalmente, a través del cuerpo, el cual se convertía en el receptáculo temporal del demonio, de esta manera, la posesión se hacía evidente a través de extrañas contorsiones corporales, gesticulación exagerada, vómitos súbitos y a veces inflamación del vientre. En esta manifestación fue esencial el lenguaje gestual, que consistía en señas, muecas, ademanes, estremecimientos y contorsiones súbitas [Schmitt,1989:128-147].

La anatomía de la posesión. El cuerpo de la posesa

¿Cómo explicar desde esta lógica el hecho de que un espíritu, incorpóreo e inmaterial, o sea, el demonio, lograra alojarse en el cuerpo y controlarlo? Con frecuencia se creía que el diablo tomaba posesión del organismo humano en

forma de aire, a veces se transformaba en un ratón o en cualquier otro animalejo. En algunos casos, el energúmeno aseguraba, al principio, sentir que le derramaban por la espalda un vaso de agua fría o que experimentaba una especie de cosquilleo: "desde su cabeza hasta los pies se le ande un ejercito de hormigas" [Noydens, 1660:9].

Si seguimos con estos argumentos e intentamos analizar la idea de la posesión desde la perspectiva fisiológica y anatómica, nos percatamos de que el supuesto demonio se adentraba en el cuerpo humano, generalmente a través de los orificios naturales, preferentemente por la boca y el aparato digestivo. A veces, la intromisión ocurría a través de las partes pudendas. La virginidad podía presentar cierto obstáculo al demonio que intentaba internarse en el cuerpo, pero aquél, con frecuencia, como sucede en casos relatados, lograba esquivarlo [Caciola, 2000:290]. Después de esta travesía, el espíritu maligno se instalaba generalmente en el vientre del poseído.

Esta idea se confirma en el ya mencionado caso de las posesas del Querétaro de 1691. Así, una de las jóvenes endemoniadas, Francisca de Mexía, en la sesión del exorcismo explica —usando como su portavoz al demonio que está siendo entrevistado— que éste "se le entró en el cuerpo en forma de ayre por los cabellos", durante una curación realizada por una hechicera indígena [AGN, *Inquisición*, vol. 523/2, exp. 3, f. 308]. En cambio, el padre de otra endemoniada, llamada Juana de los Reyes, atribuyó el malestar de su hija al hecho de que ésta comió una manzana envenenada que le ofrecieron en la iglesia [*op. cit.*:313].

Esta última afirmación se relaciona con una serie de asociaciones constantes del demonio con el aparato digestivo. Ambas muchachas expulsan objetos extraños que supuestamente los demonios, por el maleficio de *la Chuparratones*, habían introducido en sus cuerpos. Así, Francisca de Mexía vomita "huesos de aguacate y de mamey, y dos pedazos de elote todo revuelto", "tierra y piedrecitas como a manera de avellanas y otras mayores" [*op. cit.*:305]. Juana de los Reyes tampoco escatima su exhibición de vómitos extravagantes: expulsa vellones de lana, cabellos, agujas y alfileres, y solimán crudo. En este caso, incluso la presencia demoniaca no sólo se asocia con el aparato digestivo, sino que además involucra a las partes sexuales, en algunas ocasiones la joven arrojó por sus genitales diversos artefactos, entre ellos un huso de fierro y un malacate de arriero. En otro ejemplo novohispano, del

año 1717, la monja del convento de San Lorenzo, llamada Paula Rosa, tosía y vomitaba alfileres, clavos, pedacitos de alambre y cabellos [AGN, *Inquisición*, vol. 767, exp. 9, fs. 214-235; Alicia Bazarte *et al*. 2001:377 y ss.].

Aunque estos tres casos son calificados por las instancias inquisitoriales como fingimiento de posesión, ellos confirman, sin duda, que el imaginario social novohispano relacionaba la posesión con los objetos extraños expulsados desde el aparato digestivo. Sin embargo, esta característica no es una particularidad de la cultura novohispana, está presente también en los tratados europeos que mencionan diversas enfermedades sobrenaturales causadas por el demonio (incluyendo la locura), y cuyos síntomas pueden ser vómitos extraños a través de los cuales se expulsan "humores", pelo, membranas, víboras, piedras, fragmentos de huesos y vidrios [Río, 1599, vol. III: IV, 5].

En esta lógica, el origen sobrenatural del padecimiento se expresa a través de la "no naturalidad" de los objetos expulsados por el cuerpo de la posesa, objetos que causan asombro al público que presencia tal evacuación, pues los observadores están conscientes que de manera natural tales objetos no podrían engendrarse en el cuerpo humano. Al mismo tiempo, emerge una singular comunicación simbólica, pues a través de ellos, el cuerpo de la endemoniada expresa su estado y su vulnerabilidad ante el asedio demoniaco. La mayoría de los elementos expulsados por el vómito resultan peligrosos si se introducen en el cuerpo: huesos de animales o de frutas, alfileres y agujas, vidrios, piedras, serpientes, solimán (veneno), e incluso bolas de pelo aparentemente inocuas, pero que son presentadas en los documentos como vehículos de hechizos. De esta manera, los espectadores, además de verificar la presencia del demonio en el cuerpo de la persona poseída, también constatan que los supuestos demonios se empeñan en hacer daño a su víctima.

Una vez instalado el demonio en el cuerpo humano, empieza a controlarlo a su antojo. En el imaginario social el maligno frecuentemente elige como su cuartel de operaciones el vientre de su víctima, causando, en ocasiones, una inflamación abdominal sospechosa. Estos "embarazos" demoniacos están presentes en las dos endemoniadas de Querétaro, por ejemplo, Francisca de Mexía, según uno de los testigos, fue vista hincharse: "[…] por cinco o seis veces se le ponía la barriga a la dicha Mexía, mayor que la de una mujer cuando está en días de parir, y poniéndole algunas reliquias sobre el estómago se le volvía a su ser natural" [AGN, *Inquisición*, vol. 523/2, exp. 3, f. 308].

Los *embarazos psicológicos* de Francisca de Mexía eran temporales, el vientre se le hinchaba y desinflaba constantemente. No fue así el caso de la otra joven, Juana de los Reyes, quien también presentaba un inquietante crecimiento en su parte abdominal, mismo que terminó con un parto real. De hecho, cuando llegó el momento de la expulsión, los frailes que presenciaron el acontecimiento, hasta el último minuto creían que se trataba de una evacuación de los demonios. Por un tiempo dieron crédito a las explicaciones de la supuesta doncella quien, usando la voz del demonio Mozambique, afirmaba que había sido preñada por el mismo diablo, quien robó el semen de un hombre y lo depositó en su vientre: "[…] se le mandó [al demonio que] subiese del vientre a la boca, y dijo el demonio llamarse Mozambique, y juró había traído semen de un varón de esta ciudad y lo había introducido en el vientre de la susodicha o vaso de ella y que habrá cinco meses no más" [AGN, *Inquisición*, vol. 539, exp. 26 bis, f. 460].

Es notable, en esta descripción, que el exorcista le ordene al demonio subir desde el vientre hacia la lengua, o sea, se confirma la creencia popular en el sentido de que las entrañas son el hábitat preferido del maligno. Finalmente, por la intervención del Santo Oficio, se aclaró que el niño fue fruto de los amores incestuosos de Juana de los Reyes con su propio hermano carnal [Alberro, 1996:523].

Sin embargo, los embarazos demoniacos no siempre terminaban con partos reales. En la primera mitad del siglo XVIII, una mujer de Michoacán, conocida como "beatita de Pátzcuaro", que pasó a la historia como un modelo de virtudes cristianas, somatizaba el embarazo demoniaco sin llegar nunca a un desenlace natural. Su confesor describe de esta manera los síntomas presentados por la beata:

> El vientre se le hinchaba que parecía una mujer encinta en vísperas del parto, y de repente se deshacía. Lo causaba un espíritu infernal, tomando un cuerpo aéreo, en figura de una sierpe, se le introducía por la boca, y enroscándosele en el vientre, se lo iba levantando sin retirarse, hasta que unas veces las manos del confesor diciéndole un exorcismo, y otras veces la presencia de algunas imágenes del señor san Joseph, delante de todos la dejaban sin senseña, y sin tal hinchazón [Ponce de León, 1752:9].

Estos tres casos de embarazo, por lo menos inicialmente considerados como demoniacos, reproducen la persistente idea presente en los trata-

dos teológicos y en las creencias populares, sobre las relaciones entre el demonio, el aparato digestivo y el embarazo demoniaco. Desde esta lógica, el demonio podía influenciar la parte más imperfecta del cuerpo humano: el área abdominal, que era considerada como la zona eminentemente impura, tanto por su cercanía con los genitales como debido a que en ella se cocían los alimentos. Así, el vientre representaba simultáneamente tanto el pecado de la gula como el de la fornicación. Este hábitat, sin duda alguna, era considerado como el más idóneo para albergar a los demonios, que utilizaban los humores naturales del cuerpo para controlarlo y manipularlo a su antojo [Bartra, 2001:53].

El cuerpo de la posesa es entonces un vehículo idóneo para expresar el estado patológico del alma y la tensión social existente. Este cuerpo alienado, a su vez, incluye el modo de proceder transgresor culturalmente delimitado. Es, pues, posible plantear, sin intentar recurrir a una explicación biológica determinista, que las mujeres, siendo anatómicamente diseñadas y culturalmente programadas para gestar dentro de sus cuerpos, presentasen una mayor predisposición para ser invadidas o para incorporar y albergar en sus cuerpos a entes imaginarios ajenos.

Bibliografía

AGN, *Inquisición*, vol. 539, exp. 26 bis.
AGN, *Inquisición*, vol. 523/2, exp. 3.
AGN, *Inquisición*, vol. 767, exp. 9.

Alberro, Solange
1996 *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE.

Bartra, Roger
2001 *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama.

Bazarte Martínez, Alicia *et al.*
2001 *El convento jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*, México, IPN.

Bieñko de Peralta, Doris
2004 "Juan de Jesús María y Miguel Godínez. Dos propuestas del discernimiento de los espíritus", en Mayer, Alicia y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM-IIH.

Blasco Lanuza, Francisco
1652 *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, Real Monasterio de San Juan de la Peña.

Brown, Peter

1989 *El mundo en la Antigüedad Tardía (de Marco Aurelio a Mahoma)*, Madrid, Taurus.

Caciola, Nancy

2003 *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press.

2000 "Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe", en *Comparative Studies in Society and History*, núm. 42, pp. 268-306.

Certeau, Michel de

1993 *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.

2000 *The Possession at Loudun*, Chicago, The University of Chicago.

Cirlot, Victoria (ed.)

2001 *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, Madrid, Siruela.

Ciruelo, Pedro

1628 *Tratado en el cual se reprueban todas las supersticiones y hechicerías*: *muy útil y necesario a todos los buenos cristianos celosos de su salvación*, [1541] Barcelona, Sebastián de Cormellas.

Douglas, Mary

1996 *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Londres, Routledge.

Lewis, Ioan Myrddin

1989 *Ecstatic Religion: An Antropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Londres, Routledge.

Noydens, Benito Remigio

1660 *Práctica de exorcistas, y ministros de la Iglesia. En que con mucha erudición y singular claridad, se trata de la instrucción de exorcismos, para lanzar, y ahuyentar los demonios, y curar espiritualmente todo género de maleficios, y hechizos*, Madrid, Imprenta de Matheo Fernández.

Ponce de León, José Antonio Eugenio

1752 *La abeja de Michoacán, la venerable señora doña Josepha Antonia de Nuestra Señora de la Salud*, México, Imprenta de Nuevo Rezado de doña María de Rivera.

Reyes Costilla, Nora y Adriana Rodríguez Delgado

1994 "La población negra y el pacto demoníaco: siglo XVIII", en *Cuicuilco*, vol.1, núm. 2.

Río, Martín del, S. J.

1599 *Disqvisitionum Magicarvm libri sex in tres tomos partiti*, Lovaina, Ex Officina Gerardirivii.

Sarrión, Adelina

2003 *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI al XIX*, Madrid, Alianza.

Schmitt, Jean-Claude

1989 "The Ethics of Gesture", en Feher, Michel *et al.*, *Fragments for a History of the Human Body*, vol. 2, Nueva York, Zone Books, pp. 128-147.

Trejo Rivera, Flor de María

2000 "El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de La Chuparratones", en Quezada, Noemí *et al.*, *Inquisición Novohispana*, vol. 1, México, UNAM / UAM, pp. 287-299.

La circuncisión como marca de identidad entre los judaizantes de la Nueva España

Silvia Hamui Sutton
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Hablar del concepto de identidad es una idea compleja y difícil de desglosar, ya que intervienen factores que continuamente hacen cambiar de perspectiva. Según el enfoque desde donde se conciba, se manifiestan dualidades que delimitan una vasta gama de valores, experiencias, creencias y sentimientos que confieren un carácter distintivo de un grupo con respecto a otros grupos sociales. La identidad, por tanto, ya no se entiende desde una postura unívoca, sino que se infiere desde la diferencia, es decir, desde el "nosotros" y el "ellos", que tiene que ver con la conciencia de pertenencia y no pertenencia: el conocimiento se adquiere a partir de la alternancia. El "nosotros" se alimenta de diversos ejes dentro del grupo social, entre ellos, la vinculación étnica-cultural, de género, de clase, de religión, etc., todo ello deviene en verdaderas encrucijadas culturales. A partir de la pertenencia

colectiva, hay una apropiación y elaboración individual y social que orienta y construye cierta ideología que da sentido a la realidad.[1]

> La identidad se conforma [...] en la interrelación entre el mundo social, la subjetividad y el universo simbólico. Entraña una dinámica entre la identidad objetivamente atribuida (definida como la ubicación en un mundo determinado) y el significado subjetivo que se le atribuye. En otras palabras, para que la identidad subjetiva adquiera realidad debe estar en relación con las estructuras sociales de plausibilidad, debe tener una base social para su mantenimiento [Gleizer Salzman, 1997:31].

Las distinciones se delimitan desde marcos de referencia generalizados, como la nacionalidad, hasta identidades nucleares familiares, por ello, unas se contienen a las otras, a veces provocando cuestionamientos y conflictos en la jerarquía de valores que constantemente fluyen y se modifican según las adecuaciones al entorno. La complejidad que surge a partir de la dicotomía entre lo social y lo individual, con respecto a la delimitación de identidades, envuelve al sujeto en la perspectiva histórica de la cual forma parte, asimilando 'lo dado', es decir, el legado cultural que constituye el *ethos*, y la dimensión individual, que ubica al sujeto en un marco de opciones y, por tanto, de libertad. La paradoja reside en que no puede salirse de su propio universo, por lo que sus elecciones están, en cierta medida, limitadas y su percepción del mundo está condicionando a las posibilidades que le brinda el sistema. Es cierto que, mientras más posibilidades enfrente el sujeto, la búsqueda de sentidos de vida es mayor, pues ideológicamente se ve envuelto en incertidumbres que lo desestabilizan: cuando el abanico de opciones se amplía, se multiplican las presiones y angustias por la falta de certezas. Pero hay que ubicar en diferentes ejes las estructuras sociales y las intersubjetivas. Las primeras combinan reglas y recursos materiales y simbólicos que conforman una base de ordenamientos, relati-

1. Es cierto que el término "ideología" es ambiguo y resbaladizo, pues se ha aplicado indistintamente para definir teorías sociales y políticas. La definición que tomaremos es la misma que Gleizer tomó, basándose en Geertz: "un *sistema de símbolos en interacción,* como *estructuras de significados entretejidos* que permiten configurar las conductas de los individuos. Las ideologías no son, por tanto, una práctica particular, sino más bien un instrumento para el tamiz de las experiencias a partir del cual éstas se ordenan y organizan; una herramienta que capacita a los actores para una acción social consciente" [Gleizer Salzman, 1997:97].

vamente ajenos al sujeto, para la integración social. En esta dimensión se perfila la autoridad política-nacional, el nivel económico, la legitimidad de las leyes y el Estado, la predominancia de las creencias religiosas oficiales, etc. Por otro lado, en el nivel de las relaciones sociales, se produce el sentido de la acción, de solidaridad y confianza entre los individuos. Es el marco que posibilita los discursos culturales bajo los cuales se produce e interpreta la realidad.[2] Ambos estratos se interrelacionan constantemente, predominando, en ocasiones, uno sobre el otro. Las identidades, en este marco de intercambio, se construyen a partir de las instituciones de poder, pero también desde la efectividad con la que se asimilen en el nivel social e individual. Los individuos, por tanto, tienen atribuciones de preferencias, estimaciones, propósitos, motivos y alternativas disponibles, pero siempre sujetos a la integración sistémica del contexto.

Para que una sociedad pueda servir de contexto común a la vida y a la acción del individuo, tiene que existir un marco de referencia universal, al menos para la mayoría de las definiciones de la realidad, que sea compartido por la mayoría de los miembros de la sociedad. La experiencia del individuo siempre está constituida por elementos dispares y requiere definiciones omnicomprensivas capaces de dar sentido a la vida en su conjunto [Gleizer Salzman, 1997:30]. De esta manera, hay una variedad de referentes simbólicos homogéneos y heterogéneos que, algunas veces, son contradictorios, pues dependen de la ubicación del individuo que actúa según las líneas de referencia en que se encuentre: hacia 'dentro' del grupo implican una serie de rasgos comunes que tienden a crear lazos emocionales, además de caracterizarse frente a los demás; pero hacia "afuera" marcan fronteras que en ocasiones son excluyentes. Así, se suscita una serie de preguntas que no tienen una respuesta unívoca y cerrada: ¿desde dónde se proyectan los indicadores que proveen sentido de identidad?, ¿son posibles los referentes identitarios cuando la base social en el que se inserta un grupo prohíbe la diversidad?, ¿cómo dar cabida al reconocimiento y a la pertenencia cuando están limitadas las opciones en el marco estructural?

2. El término "cultura" ha atravesado por una variedad de acepciones que lo han envuelto en imprecisiones, por lo que se entiende desde diferentes perspectivas. Geertz afirma que "la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes ante la vida" [Geertz, 1991:88].

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo la circuncisión funcionaba en la Nueva España del siglo xvii como marca de identidad en dos sentidos, desde la perspectiva de los inquisidores, en que catalogaban a los judaizantes como culpables a partir de la señal del cuerpo; y por otro lado, desde la idiosincrasia de los conversos, que se aferraban a sus creencias judaicas como esperanza de salvación y reconocimiento mutuo. En este sentido, la censura, más que suprimir las prácticas prohibidas, implicaba su fortalecimiento marcando distinciones entre lo propio y lo ajeno.

Antes y durante el Edicto de Expulsión, en 1492, los judíos peninsulares se vieron envueltos en disyuntivas religiosas y existenciales a partir de la privación tajante de sus creencias. En este sentido, la identidad milenaria, sustentada en la Ley de Moisés, se vio truncada, deviniendo en diferentes actitudes y estrategias para sobrevivir: hubo algunos que optaron por negar su judaísmo y asumir la religión impuesta, otros decidieron exiliarse hacia distintos contextos donde les permitían mantener su fe; sin embargo, un tercer grupo eligió aparentar ser cristianos a la luz pública, pero practicar su judaísmo en la intimidad de su hogar, lo que implicaba mantener su arraigo hispánico y mosaico a la vez. A pesar de su supuesta conversión al cristianismo, la sociedad peninsular los seguía considerando "impuros" de sangre, llamándolos, de manera peyorativa, "cristianos nuevos", es decir, el sistema no brindó las herramientas necesarias para su asimilación, por el contrario, enfatizó las diferencias y, por tanto, la marginación y los pre-juicios negativos en torno a ellos.

En el siglo xvi y xvii algunos de los judíos conversos que escaparon de las persecuciones religiosas de Portugal y España llegaron al contexto novohispano con la esperanza de practicar su religión de manera pacífica y poder reconocerse abiertamente; sin embargo, no contaban con que se reprodujeran patrones de conducta similares y una estructura de censura que imitaba la del viejo mundo. Al llegar a las costas de Tampico y Veracruz, los cripto-judíos se establecieron sobre todo en las ciudades, e intentaron conformar una comunidad conversa para mantener su identidad judaica, no obstante, prescindían de sinagogas, libros sagrados e instrumentos rituales. Su desempeño se atenía a la memoria que, poco a poco, iba desfigurando la ortodoxia del judaísmo. De esta manera, ante la represión del contexto, los símbolos religiosos se transfiguraban y reinterpretaban cambiando su significado según los medios y las circunstancias. Ciertos indicadores se tornaron

fundamentales para reconocerse unos a los otros: procuraban fomentar la endogamia, respetar las reglas de la comida (como evitar el cerdo y matar al animal según la normativa bíblica), asear y amortajar a los muertos o cuidar la celebración del *Yom Kipur* o *Día Grande*, según le nombraban ellos. Todo ello lo desempeñaban de manera clandestina, en casas particulares o en lugares cerrados protegidos de las miradas de los vecinos o de sus sirvientes. El miedo a ser descubiertos les hacía incursionar en códigos y estrategias de disimulo que evadían la sospecha. Es cierto que las condiciones de vida desfiguraban el contenido de las prácticas y rituales permaneciendo sólo referentes fragmentados, inseguros y cojos que se resignificaban según las interpretaciones de algunos dogmatistas que fungían como autoridad religiosa y entendían los rituales mosaicos de manera arbitraria. Aun así, la cohesión entre los cripto-judíos marcaba cierta identidad entre los que se asumían como parte del grupo.

La circuncisión, según el rito judío, representa un ritual de agregación. El "Pacto con Dios" conlleva al compromiso de seguir su ley y asumir el monoteísmo como principal fundamento religioso. Este referente persistió entre los conversos, pero funcionó, sobre todo, como motivación de esperanza, de reconocimiento y de identidad. La circuncisión se convirtió en un indicador de fe y de solidaridad que, además, negaba el olvido. Las distintas maneras de realizarlo se desprendían de las leyes oficiales, ya que las formas rituales se desdibujaban ante la censura y la falta de conocimiento, por lo que se valían de referentes indirectos, de recuerdos y experiencias de otros, tal como declara Margarita de Rivera, en el que se evidencia el mensaje diferido mediado por la oralidad:

> Y que después de haber salido de este Santo Oficio el dicho Simón Montero dijo a esta declarante lo que tiene dicho de la causa de su prisión, y estando esta confesante en otra ocasión una tarde en casa de [la] dicha Isabel —la de Duarte— entró el dicho Simón Montero a visitarla y tratando en la conversación de haberse casado con su sobrina, hija de su hermana, refirió haber ido a Roma por el buleto [*sic*] del pontífice. Y que en Roma había entrado en una sinagoga de judíos; y preguntado a un sacerdote della cómo se circuncidaban los hombres […] le había respondido que con un cuchilli[to] muy afilado, rezándole los sacerdotes algunas oraciones de la ley, porque no se desangrasen y que estaban siete días en la cama

> con que quedaban como el día en que habían nacido, limpios de las culpas que habían cometido entre los cristianos; y que él entonces se había circuncidado y hecho lo que ha referido [AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp.1 f. 327v.].

La marca corporal, que quedaba impresa de por vida, representaba, por un lado, el riesgo de ser descubiertos, pero por el otro, la responsabilidad y el compromiso hacia sus correligionarios. Existen testimonios, obtenidos del Archivo General de la Nación y de otras fuentes, que evidencian el sentido de la práctica en el contexto de represión en el que se encontraban. Uno de los testimonios que marcan la necesidad de mantenerse firme en la fe judaica es el caso de Luis de Carvajal, *el Mozo* que, según su autobiografía, entre los años 1585 y 1586, después de leer ocultamente el pasaje bíblico del pacto entre dios y Abraham,[3] "cogió unas tijeras de bien botos y gastados filos" y, según Alfonso Toro,

> dirigiéndose a una barranca [en Pánuco —Nueva España—], debajo de una palmera se circuncidó él mismo, sin parar mientes en el cruento dolor, ni en los graves resultados que para su salud pudiera tener aquel paso; atendiendo sólo a su ardiente deseo de figurar en el libro de la vida, y seguro de que dios aceptaría el sacrificio de aquella imperfecta circuncisión [Toro, 1944:94].

Es de hacer notar cómo el acto muestra la necesidad de creer en un discurso que justifique el sufrimiento como preámbulo a la salvación, además de servir como controlador de acciones. Él mismo menciona que "[...] desde entonces, fuele la circuncisión armadura fuerte contra la lujuria y ayuda a la castidad; pues aunque tuvo muchas ocasiones de pecar, se vió siempre libre de aquel pecado y maldad de allí en adelante" [Toro, *op. cit*.:97].[4]

El significado de la circuncisión de Luis de Carvajal, *el Mozo* estaba envuelto en la fuerte convicción mesiánica en la que depositaban la esperanza

3. Luis de Carvajal, *el Mozo* había comprado por seis pesos una Biblia en latín al clérigo Juan Rodríguez Moreno, y era su lectura cotidiana, traduciendo, interpretando y compartiendo con su madre y sus hijos los pasajes del Antiguo Testamento [Toro, 1944:92].

4. Toro menciona que "todo lo referente a la circuncisión, ha sido tomado de las declaraciones de Luis de Carvajal, *el Mozo*, en sus dos procesos, de su autobiografía, y de lo que refirió a otros reos que con él estuvieron presos, como Luis Díaz".

de redención y el consuelo de su situación precaria. Creía fervientemente en que si él y su familia "permanecían fieles [...] ellos verían recompensadas sus miserias y trabajos presentes: primero con abundancia de bienes materiales, y después con la vida eterna" [Toro, 1944:94, cita núm. 3].[5] Aún en las cárceles persistió su fervor por la Ley de Moisés como requisito para acceder a los privilegios del cielo. Era tanta su fe, que convenció a su compañero y soplón de celda Francisco Ruiz de Luna para que se convirtiera al judaísmo. Al principio, Luis tenía recelo de su acompañante por miedo a que lo denunciara a los inquisidores, pero poco a poco fueron tomándose confianza. Ambos presos se envolvían en discusiones religiosas interminables. El fraile Francisco, ante los eruditos argumentos de Luis *el Mozo* contra el misterio de la Trinidad, el culto a las imágenes, la misa y las indulgencias, se quedaba pensativo, cuestionándose su propia fe y asimilando el monoteísmo, la esperanza en el mesías, los ritos, prohibiciones, ayunos y demás prácticas y creencias mosaicas que le atraían sin estar del todo consciente. Llegó a convencerse, sinceramente, sobre la ley de Moisés, tanto, que fue sometido a dos procesos inquisitoriales, de los cuales, en el primero, "logró ser admitido en reconciliación en el auto de fe que tuvo lugar el 24 de febrero de 1591, abjurando *de vehementi*, y condenándosele a galeras por seis años" [Toro, *op. cit*.:303].[6] En el segundo juicio, inculpado por reincidir en la práctica prohibida, lo "condenaron a sambenito, destierro, cárcel perpetua, doscientos azotes y diez años de galeras, no condenándolo a muerte por el fuego, en virtud de su carácter sacerdotal" [Medina, en Toro, *op. cit.*:304].

Otro caso relevante lo observamos en Treviño de Sobremonte, nacido en 1592 en Medina de Rioseco, España. Al llegar a la Nueva España, en 1612, a los veinte años, emprendió el comercio de cochinilla, que distribuía en pequeñas ciudades de la región, cercanas a Oaxaca, donde se estableció entre 1614 a 1624. En esta época fue arrestado por primera vez. En sus declaraciones ante los Tribunales, Tomás afirmaba que era de origen 'cristiano viejo' por parte de su padre y que había servido a la iglesia de Santa María, pero reconocía que su madre era "cristiana nueva". Ambos familiares fueron

5. Testimonio de doña Isabel de Carvajal, de doña Francisca y Luis de Carvajal, *el Mozo* en sus primeros procesos.

6. Solange Alberro menciona que el castigo de las galeras fue por diez años [Alberro, 2004:261].

procesados por la Inquisición de España. Tanto su madre, Leonor Martínez de Villagómez, como su hermano Gerónimo fueron torturados durante el proceso, por lo que el nombre de Tomás ya estaba registrado desde el Tribunal de España. La estrategia de Tomás, al ser preso, era confesar su adhesión al judaísmo y hacer notar su arrepentimiento, es decir, representar el papel de buen penitente para lograr el perdón de las autoridades. Los cargos más pesados que declaraba ante los jueces eran contra su madre y hermano, que fueron muertos en la hoguera, cuidando de no traicionar a los vivos que aún no habían sido arrestados. La actitud de Tomás, aparentemente sumisa ante los forzados rituales cristianos (como comulgar, recibir la hostia o las plegarias a Cristo), fue efectiva a la mirada de los jueces, pues fue admitido en reconciliación en 1626. Después de un año de prisión en el hospital de los desamparados y llevar sambenito, se instaló en Guadalajara. Poco después se casó con María Gómez, con la que tuvo un hijo que circuncidó según las normas mosaicas, aunque en completa clandestinidad.

Más allá de anular su judaísmo mediante las amenazas inquisitoriales, Tomás se aferraba a él, por lo que fue sometido a un segundo encarcelamiento. Utilizó la misma estrategia ante los jueces; sin embargo, al mismo tiempo que representaba su convicción cristiana en los tribunales, en 1635 se hizo "circuncidar por su compañero de calabozo, Antonio Vaez Casteloblanco, (hermano de Simón Vaez de Sevilla) quien era un experto en los ritos judaicos" [AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp.1, f. 35].

El hecho muestra una lucha interna entre lo aparente y lo oculto, entre lo prohibido y lo permitido, cuestionamientos existenciales de pecado y culpa: "Mientras declaraba su fe cristiana de día en las audiencias, en su celda oscura, Tomás Treviño de Sobremonte había recurrido al rito judaico más simbólico para afirmar su fidelidad a la ley de Moisés" [Wachtel, 2007:107].

Es preciso detenernos en cómo la circuncisión era un indicador que reafirmaba su posición ante la censura. La necesidad de crear certezas para justificar la existencia implicaba la delimitación de referentes a partir de los cuales se planteaba la ubicación que había que asumir ante las circunstancias. Es cierto que la Ley de Moisés era lo prohibido, sin embargo, marcaba paradigmas de identidad en contraste con el cristianismo. Las diferencias ideológicas propias chocaban con las impuestas, planteando cuestionamientos que devenían en varias actitudes y estrategias de defensa: por un lado, de rechazo

y negación, por el otro, de adecuación y transformación. La definición de principios, ya intenten ser permanentes o momentáneos, planteaban cierta visión de sí mismos con respecto al "otro", redefiniéndose según las condiciones y los discursos prevalecientes del contexto. El individuo se sometía a la disyuntiva entre el *yo* individual y el *yo* social, tratando de autodefinirse, no obstante el concepto de identidad siempre resultaba algo resbaladizo, pues el miedo, la incertidumbre y la movilidad del marco de referencia, ya sea por el desconocimiento de las dinámicas sistemáticas inquisitoriales o por la fragilidad de los mismos correligionarios, los envolvía en un mundo fraccionado, como un caleidoscopio que cambiaba constantemente.

La necesidad de definirse ante el "otro" se evidencia en el siguiente caso, que podría tomarse como un acto inusual. Duarte de León Jaramillo, marido de Isabel Núñez, fue liberado de la cárcel después del Auto de fe celebrado en 1635, en el que le quitaron el sambenito en el tablado. Existe un testimonio de Margarita de Rivera en que, ante la pregunta de cómo le había ido en el Santo Oficio, él responde "en presencia de la dicha su mujer [,] que pues había salido con la vida y sin hacer mal a nadie, que había hecho harto" [AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1, f. 259r.]. Sin embargo, la huella violenta de la experiencia quedó plasmada en su conciencia, pues

> desde que salió de esta Inquisición ayunaba dos días de cada semana por observancia de la Ley de Moisés, porque estando preso había prometido a dios irse a las tierras donde viven libremente los judíos y por no haberlo hecho había co[n] mutado la dicha promesa en hacer los dichos ayunos (dos ayunos cada semana hasta que se fuese a dichas tierras) [AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1, f. 259v.].

Según testimonio de la misma Margarita, refiere que una tarde en que visitó a Isabel, esposa de Duarte de León, estaba platicando con su cuñado Simón Montero, casado con su sobrina. En la conversación se entera de cómo se circuncidaba a las mujeres: "metiéndolas desnudas en siete tinas de aguas, tres frías y cuatro calientes, rezándolas algunas oraciones de la ley los sacerdotes della, con que quedaban limpias y purificadas de las culpas que habían cometido entre el[los]" [AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp.1, f. 327v.]. La práctica se confundía con el baño ritual de la mujer que, después de su periodo menstrual, tiene que atravesar por un proceso de purificación. Es

de hacer notar cómo, tanto la práctica ritual como el contenido desviaba su sentido. La derivación recaía en la liberación de las culpas, más que en el "Pacto con Dios". Así, de acuerdo con lo que entendían y conocían, adecuaban cualquier referente con el fin de reforzar la pertenencia. Sin embargo, observamos cómo la dualidad entre el "ser" y el "deber ser" los hundía en incertidumbres entre lo permitido y lo prohibido, entre las leyes sagradas y las paganas que sólo les provocaba remordimientos y la sensación de pecado. La necesidad de justificar las transgresiones de la Ley de Moisés al desempeñar rituales cristianos provocaba comportamientos extremos que compensaban su falta. Así, hay testimonios que cuentan cómo Duarte de León Jaramillo practicaba la "circuncisión" en las mujeres de su familia para transmitirles el *constructo* ideológico que consideraba *verdadero*. Aunque no estaba seguro del proceso ritual, y sólo se valía de palabras sueltas que en ocasiones se contradecían, él optó por un procedimiento extraño que practicó en sus hijas Clara, Ana y Antonia Núñez; esta última declara:

> Una mañana, a lo que le parece, después que le enseñó la Ley el dicho Duarte de León, la cogió en dicho almacén cerrando todas las puertas, y hallándose presente Francisco de León y Simón de León, sus hermanos, y la desnudó hasta la cintura y le dijo que le quería hacer una señal en el hombro izquierdo en señal de que era judía, y vendándole los ojos con una toalla de ruán y atándole las manos por las muñecas con un pañuelo de narices sintió él que le cortó dicho hombro izquierdo con un cuchillo un pedazo de carne, y habiendo desvendado los ojos y desatado las manos vio que le había cortado en aquella parte tanta carne como medio real, saliéndole mucha sangre y sintiendo gran dolor, y que el dicho Duarte de León le echó unos polvos, no sabe de qué, y habiéndole puesto un paño la tornó a vestir el dicho Duarte de León [Boleslao Lewin, *La Inquisición en México*, en Wachtel, 2007:189].

Es pertinente aclarar que en las leyes escritas del judaísmo no existe ninguna referencia sobre la circuncisión femenina, por lo que el testimonio anterior confirma cómo se desvirtuaba la ortodoxia, transformando las prácticas y los sentidos de los rituales. Es decir, la intencionalidad recaía en la exculpación y el perdón del dios de Israel, por un lado, y por otro, en el reconocimiento entre los correligionarios que, mediante el consenso, lograban cierta estabilidad ideológica, aunque fuera de manera clandestina. Lo cierto era

que la práctica funcionaba como un indicador de una necesidad de trascendencia, pues la señal proyectaba una esperanza que creían sería cumplida en mejores tiempos y circunstancias.

Otro caso interesante lo observamos en María de Zárate, de origen "cristiana vieja" cuya familia cuidaba y se enorgullecía de su "pureza de sangre". María nació en la Nueva España en 1606. A los treinta años conoció a Francisco Botello, judaizante reconocido con quien contrajo matrimonio contra los impedimentos de su familia, pues varios de los parientes de su esposo habían sido presos y condenados por la Inquisición. El mismo Francisco, que era mesonero, servía de intermediario entre sus correligionarios posibilitando el intercambio de mensajes:

> Y que cuando estuvo presa en este Santo Oficio Ana de tal* [Botello], mujer de Simón Burgos, la envió a decir su hermano Francisco Botello, el mesonero, por medio del Negro, que llevaba y traía recados, que no diese en él ni en Simón de Burgos, su marid[o], porque estaban amparando a sus hijos, y así no depuso nada contra ellos la dicha Ana Botello [AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp.1, f. 349r. Testimonio de Margarita de Rivera] (* Tachado en el original).

Al ser delatado por Gaspar de Robles, Francisco fue encarcelado el 1º de diciembre de 1642. Cuando fue liberado, los hermanos de María, su mujer, querían impedir que reincidiera en su vida marital, ante lo cual, ella contestaba que "quería tanto [a] su marido que aunque lo hiciesen cenizas, había de hacer vida con las cenizas" [Boleslao Lewin, *La Inquisición en México*, en Wachtel, *op. cit*.:181].

De corazón caritativo, María albergaba a niños ajenos en su casa, además de los hijos de su propia hermana (Ana de la Paz) y a las niñas de Leonor Vaez y Agustín de Rojas, que habían sido encarcelados. Entre pleitos familiares, en los que Francisco Botello tuvo altercados con el esposo de su sobrina, un mestizo que su madre había adoptado desde niño, fueron delatados ante el Santo Oficio por venganzas personales. "Francisco fue acusado de haber convertido a su mujer a la ley de Moisés" [Wachtel, *op. cit.*:185]. María por su parte, también daba muestras de judaizante porque: "rezaba por las mañanas luego de lavarse las manos, sin hacer la señal de la cruz y con un rosario en las manos para disimular; recitaba en español los salmos, [...] [festejaba]

la Pascua del cordero, el 1º. de abril y los sábados" [Wachtel *op. cit.*:186]. Así, también María fue enjuiciada y sometida a supuestas pruebas de su judaísmo, es decir, a la inspección de "médicos y cirujanos" que "baja[ro]n a la celda número 24 [y] revisa[ron]n a María de Zárate" [Wachtel, *op. cit.*:189] presentando, bajo juramento, las siguientes conclusiones:

> Dijeron conformes que hallaron en el hombro derecho de la dicha mujer dos señales, dos dedos la una de la otra distantes, la de arriba señal de cicatriz hecha con instrumento cortante, y la de abajo sin cicatriz, al parecer de víscera, y en el lado y hombro izquierdo, por la parte posterior, cuatro dedos abajo del hombro, sobre el hueso de la espaldilla, otra señal del tamaño de medio real, que indica de haber sido de algún divieso grano o tumorcillo pequeño que supuró, y todas antiguas [*La Inquisición en México*, en Wachtel, *op. cit*.:154].

Es interesante observar cómo la supuesta "circuncisión" de las mujeres podía servir como marca de inculpación, es decir, se cambiaba la perspectiva, pues la misma señal de pertenencia evidenciaba el delito. Los inquisidores se basaban en un referente inexistente en las leyes mosaicas para condenar a los reos, no obstante era un indicador de corte simbólico pertinente. Debido a que los mismos "médicos y cirujanos" formaban parte del sistema inquisitorial, sus conclusiones respondían a lo que los jueces querían escuchar. María niega las acusaciones argumentando "que tenía muchas señales de llagas en el cuerpo" [Wachtel, *op. cit.*:190] por lo que no confirmaba ninguna adhesión al judaísmo, por el contrario, ella afirmaba seguir "una ferviente fe cristiana: asiste piadosamente a misa, se confiesa, recibe la eucaristía [y] en la cabecera de su cama reinan las imágenes de Cristo y de la Virgen" [Wachtel, *op. cit.*:198].

Así, los médicos inspeccionaban el cuerpo de los presos para confirmar y justificar sus acciones. El ya mencionado Tomás Treviño de Sobremonte, se enfrentó el 15 de diciembre a una situación humillante al ser expuesto desnudo ante los jueces para que lo revisaran. El diálogo que sostiene con Francisco López Blandón es registrado por un soplón que escuchaba las voces que resonaban a través de los muros de las celdas:

> Se saludaron en lengua mexicana:
> Francisco López Blandón: —Habías estado en audiencia?...

> Tomás Treviño de Sobremonte: A hermano, ay gran mal y gran desdicha que me pusieron delante de cinco cirujanos para ver si estaba circuncidado...
> Y aunque se lo refirió tres veces, no lo entendió el dicho Francisco López...
> TTS: —Er[es] un caballo sin entendimiento que a lo que vinieron los cirujanos fue a ver[me mis] vergüenzas...
> FLB: —Válgame Dios quizás quisieron ver si estas quebrado o lastimado por si han de dar tormentos...
> TTS: (Enojado) —Bravo tonto eres, vinieron a ver si lo tenía cortado...
> FLB: —No lo acabo de entender...
> TTS: —Vete con Dios que a media noche te lo diré...
> A las doce de la noche se llamaron...
> FLB: —Que era lo que decía[s]?...
> TTS: —Los chamizos [m]e llamaron para que seis cirujanos [m]e vieran si estaba circuncidado y que pass[e] afrenta porque cada uno de por si lo tomaba en la mano y lo tentaba y reparaba en las venas en una rendija que tenia y eso lo hicieron cuatro o cinco veces cada uno y entraban en consulta y volvían a ver[me]... [AGN, *Inquisición*, vol. 1531, exp. 3, fs. 251r.-251v.].

Es relevante puntualizar los métodos, supuestamente avalados por la ciencia, para justificar las inculpaciones de los inquisidores. El reo, ante ello, negaba la marca simbólica identitaria y atribuía las cicatrices a diversas enfermedades de antaño y, como menciona Wachtel, "a la frecuentación de 'mujeres de mala vida'" [Wachtel, *op. cit.*:140]. El informe de la "inspección" realizada al preso cita así:

> [...] dixeron que habian visto catado y reconocido al dicho Tomas Treviño, y habian visto y halado en el prepucio del miembro genital una señal en igualdad, que recogido el capullo parecía haberse hecho contando igualmente la cutis no alrededor sino a mano izquierda y otra a la derecha, que les parece señal de circuncision, y ser hecha ya hombre y no criatura, porque si siendo niño se hubiera circuncidado tuviera lugar diferente la dicha señal y estuviera más extendida y no tuviera la dureza que la cicatriz tiene; y que asimesmo le hallaron otra señal longitudinal, abajo del frenillo y esta no juzgan señal de retajación porque no esta hecha con el arte con que se hace la retajación [AGN, Inquisición, vol. 1495, exp. 5 (colección Riva Palacio, vol. 20); "Causa criminal contra Tomás Treviño de Sobremonte, por judaizante", 1935-1937:110].

De esta manera, observamos cómo la señal corporal era un "arma de doble filo", ya que al mismo tiempo que marcaba un referente de cohesión grupal, de pertenencia, de exculpación de actos contrarios a la Ley de Moisés y de esperanza de salvación, servía para su propia condena, pues era una prueba contundente de su comportamiento judaizante desde la perspectiva de los verdugos. Lo cierto es que la dinámica de represión religiosa en la Nueva España, obligaba a los cripto-judíos a recurrir a prácticas rituales extremas que les brindaban marcos de referencia a partir de los cuales justificar su sufrimiento, no obstante fueran riesgosas para evidenciar su identidad.

Bibliografía

Alberro, Solange
2004 *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE.
Beinart, Haim
1983 *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona, Riopiedras Ediciones.
"Causa criminal contra Tomás Treviño de Sobremonte, por judaizante"
1935-1937 *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, AGN.
Geertz, Clifford
1991 *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
Gleizer Salzman, Marcela
1997 *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Juan Pablos Editor.
Toro, Alfonso
1944 *La familia Carvajal*, tomos I y II, México, Patria.
Watchel, Nathan
2007 *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*, Buenos Aires, FCE.

Cuerpo y religión en el México barroco
La edición se realizó en el Departamento de Publicaciones de la ENAH.
El cuidado de la edición final estuvo a cargo de Alma Velázquez L.T.,
el diseño y la formación estuvieron a cargo de Oscar Arturo Cruz Félix.
Se terminó de imprimir en agosto de 2011 en los talleres de Compañía
Editorial de México, S.A. de C.V. (Cedimsa), Juan Aldama Sur 407-C,
colonia Francisco Murguía, C.P. 50130, Toluca, Edo. de México, en
papel Bond ahuesado de 90 g. Se utilizó tipografía
Simoncini Garamond de 10 puntos.

El tiraje consta de 500 ejemplares.